تحولات الإنسان

شيخ عيسى نور الدين





Frithjof Schuon

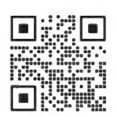
Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

La transfiguration de l'homme

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

The Transfiguration of Man



www.onetradition.org

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org



المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَةٌ

اتسمت صورة الإنسان التى قدمها لنا علم النفس الحديث بالتجزؤ والتفاهة، فإذا كان الإنسان قائمًا بين الحيوانية والربوبية فإن الفكر الحديث، سواء أكان الفلسفى منه أم العلمى، لم يقبل إلا بذلك الجانب الحيوانى من الإنسان، ونحن نأمل فى تصحيح هذه الصورة وإتمامها بتأكيد الجانب الربانى فى الإنسان، دون أن نصنع منه على عواهنه إلهًا، ولكنا سنأخذ فى الحسبان طبيعته الحقيقية المتعالية عما هو أرضى، والتى يصير الإنسان بدونها فاقدًا لموجبات وجوده، وهو ما يُمكن أن نطلق عليه بلغة الرمز 'تحولات الإنسان'.

الجزء الأول

الْفِكْرُ وَالْفَنُّ وَالْعَمَلُ

الْفِكْرُ مَا بَيْنَ الْهُدَى وَقَابِلِيَّةِ الِانْحِرَافِ

يتحتم علينا قبل كل شيء العودة للمعنى الأصلي لكلمة فلسفة، إذ إن الفلسفة أو محبة الحكمة هي علم المبادئ الأساسية كلها، وهي العلم الذي يعمل مع العقل المُلهَم الذي يُدرك الكليات، لا مع العقل الجدلي الذي يستنتج جزئيات من الجزئيات، ورغم أن اليقين هو جوهر الفلسفة بصفتها حب الحكمة، إلا أن الشك هو جوهر الفلسفة الحديثة التي اعتمدت على التسليم بالعقل الجدلي وحده بدون أية أفكار مسبقة، وكأن ذلك لا يُعد فكرة مُسبقة في حد ذاته، وذلك هو التناقض الكلاسيكي الذي سقطت فيه التوجهات النسبية كافة، فجعلت كل شيء مشكوكًا فيه عدا الشك نفسه[1].

إن حل مشكلة المعرفة، لو كان هناك مشكلة، لا يُمكن أن يتمثل في ذلك الانتحار العقلي الذي يدعو إليه الشك، بل يتمثل في ملاذ يكون مصدرًا ليقين يسمو بآلية عمل العقل، ويُعد العقل المُلهَم أو الذكاء بما هو المصدر الوحيد لهذا اليقين، وعلينا هنا التذكير بأن 'عصر التنوير' المزعوم لم يُنكر وجود مثل ذلك الذكاء، إلا أن الرواد الموسوعيين مثلا لم يروا فيما قدمه العقل المُلهَم بداية بفيثاغورث وانتهاء بالمدرسين سوى تعصب ساذج بل 'ظلامي' أيضًا، ولعل

١ يعني الحدس العقلي عند كانط kant تناولا زائفًا Erschleichung يُضفي تشويهًا أخلاقيًا على العقل، وذلك راجع إلى عدم فهمه لمعنى العقل الحقيقي.

من التناقض أن تنتهى عبادة العقل المادى إلى ذلك الاستدلال الجزئى، أو ما نسميه 'جوانية الغباء'، وهى موقف مشتق من النزوع الوجودى الحديث فى كل صيغه، فمن الضلال استبدال الوجود المادى الذى هو أدنى بالعقل المُلهَم الذى هو خير.

لقد ترسخ لدى بعض الحداثيين إمكانية استبدال عنصر الفكر بعنصر آخر غير موضوعى ألا وهو 'شخصية' المفكر، وهو ما يتمخض عنه تدمير مفهوم الحقيقة ذاته، وبالمثل يُمكن إنكار الفلسفة أيضًا، وبقدر سعى الفكر إلى اقتحام العالم الملموس تزداد قابليته للانحراف، وقد بدأ ذلك السعى بالنزعة التجريبية كخطوة أولى لهدم الروح وترسيخ أصالة التفرد بتزييف الحقيقة[٢].

ويرى هؤلاء فى الحكماء وعلى رأسهم الفيثاغوريون روادًا للفكر الحديث، فزعموا أنهم كانوا 'مفكرين' ولا كذب، فحصروا أنفسهم فى الاستدلال العقلى، ولم يهتموا 'بالإدراك' إلا قليلا، ولم يأخذوا فى الحسبان معرفة 'الموجود' بما هو، غير أن من الخطإ رؤية سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس كرواد للمذهب الاستدلالى أو للفكر الحديث عمومًا، فرغم أنهم استخدموا الاستدلال كما فعل 'شانكارا Shankara' و'رامانوجا Ramanuja'، إلا أنهم لم يذكروا أبدا أن الاستدلال العقلى هو كل الذكاء ولا هو كامل الحقيقة، ولم

٢ يعنى الحدس العقلى عند كانط kant تناولا زائفًا Erschleichung يُضفى تشويهًا أخلاقيًا على العقل، وذلك راجع إلى عدم فهمه لمعنى العقل الحقيقى.

يدَّعُوا أن تجاربنا وأذواقنا هى ما يُحدد الفكر، أو أن لها على عواهنها أسبقية على العقل المُلهَم والمنطق.

وتُعد الفلسفة الحديثة بشكل عام تقنينًا للعجز المكتسب، لذا نرى أن الذكاء التطبيقى قد تورم نتيجة ضمور و'تداعى' العقل الإنسانى، وهو ما سيؤدى فى نهاية المطاف إلى تفاقم أعداد العلوم الفيزيائية وظهور علوم زائفة كعلم النفس وعلم الاجتماع على سبيل المثال[٣]. وقد استفادت النزعة الاستدلالية من الأحوال التى استخفت بالدين حتى صارت متحدثة باسم الفلسفة 'السببية' التى ظهرت كعباءة للتعصب المذهبى، وذلك على الأقل حين تُتخذُ كمطلب لاهوتى[٤]، وبشكل عام يُمكن القول بأن صاحب التوجه الاستدلالى قد يكون محقًّا على مستوى الملاحظة والتجربة، إذ إن الإنسان ليس منظومة مغلقة مع أنه يُحاول أن يكون كذلك، وبغض النظر عن مسائل الجدل أو التعصب المذهبى لا يُمكنا لوم إنسانٍ أصيب بالصدمة من جراء جرائم وحماقات تُرتكب باسم الدين، أو حتى

٣ ظهرت خلال القرن التاسع عشر رغبة فى التوفيق بين العقل والإيمان أو روح الدين والعلم فى شكل توجه نحو علوم السحر، إذ كان للظواهر المتجانسة رغم أنها أوهام بعض المزايا، حتى وإن كانت محمولة على تناقضها على مذهب المادية وصدقها المفتعل السطحى.

٤ ظهرت خلال القرن التاسع عشر رغبة فى التوفيق بين العقل والإيمان أو روح الدين والعلم فى شكل توجه نحو علوم السحر، إذ كان للظواهر المتجانسة رغم أنها أوهام بعض المزايا، حتى وإن كانت محمولة على تناقضها على مذهب المادية وصدقها المفتعل السطحى.

من جراء التناقضات البادية بين المذاهب المختلفة للدين الواحد، وعلى أية حال فطالما لم تكن الأمور المفزعة 'أمرًا مُقدرًا'، وقد أرسى كهنة 'ربة' العقل البرهان على ذلك، فمن الضرورى الاكتفاء بملاحظة أن الإسراف وسوء الاستخدام هما جزء من الطبيعة الإنسانية، وإذا كان من السخيف والمروع أن تُرتكب الجرائم باسم 'الروح القدس' فمن المنطق أن تنجم تلك الجرائم فى ظل مُثُلِ الجدلية والعدالة الزائفة.

ولا بدَّ من التحسب لذلك السحر الفاسد الذى ينجم عن الخطإ، والذى قد يُؤثر فى إطاره الدينى أو الدنيوى حتى على أصحاب الكرامات، فالخطأ أمر إنسانى، وقد تسوغ الغاية الوسيلة، بشرط ألا تفسد الوسيلة تلك الغاية المنشودة ذاتها.

وبالإضافة إلى ذلك فإن ما يُميز الروح الاستدلالية هو الوعى النقدى المحافظ وليس الوعى التأملى، ولعل هوس الحضارة والتقدم يُؤكد على ذلك، ورغم أن الوعى النقدى فى حد ذاته مفيد، إذ لا يُمكن الاستغناء عنه، إلا أنه يتطلب سياقًا روحيًا يُسوغه ويضفى عليه التناسبات الصحيحة.

وليس من المدهش أن يعترف علم الجمال عند العقلانيين بآثار العصور القديمة التى كانت مصدر إلهام لعصر النهضة، ثم لموسوعيي الثورة الفرنسية بعد ذلك وحتى القرن التاسع عشر، ويكاد الفن اليونانى الذى لم يُعجب به أفلاطون كثيرا أن يصدم

المرء فى جمعه بين العقلانية والانفعال الحسى، ويتسم فن العمارة فيه بالبرود والقسوة، بينما يفتقر النحت إلى الشفافية الميتافيزيقية والعمق التأملى[5]، وهما كل ما يرغب فيه الإنسان المفكر.

وكما ذكرنا، قد يكون ذو النزوع الاستدلالى مُحقًّا فى زعمه بأن الإنسان ليس منظومة مغلقة، فالأفكار الصحيحة قد تتلاقى فى الفلسفة الحديثة، رغم أن سياقها العام قد يفضحها ويظهر ضعفها، ولذا فإن 'المسلَّمات' لا تعنى الكثير بالنسبة للفكر الذى لا يعترف بالميتافيزيقا، وينكر معها الغايات المتعالية للمبادئ الأخلاقية، ولا يعى أن الأخلاق الجوهرية هى اتساقنا مع طبيعة الأمور.

***

ويتحتم علينا اللجوء إلى الميتافيزيقا لتوضيح جذور المشاكل المتعلقة باللاهوت التى يحق لغير المؤمنين أن يُبدوا حساسية تجاهها، إذ إن ما تحويه بعض الصيغ اللاهوتية من عبث ظاهر قد فُسِّر بالميل إلى التبسيط المتأصل فى مفهوم الإيمان التوحيدى، فكان من البديهى اختزال السر الأسمى المتعلق بالمبدإ الربانى فوق الأقنومى فى مبدإ الأقنومية الربانية، وهذا هو الفارق بين الوجود وما وراء الوجود، أو بين 'الرب' Got و'الربوبية' Gotheitt عند 'مايستر إيكهارت'، أو بين 'براهما الأسمى' Para Brahma و'براهما غير

5 هناك وجها قصور فى الفن اليونانى، فقد عبر فن العمارة اليونانى عن منطق الإنسان فى معارضة الطبيعة البكر، وقد استبدل فن النحت معجزة الجمال العميق والحياة بجمال جزئى قل أو كثر فهو سطحى ورخامى.

الأسمى Apara Brahma' بحسب الاصطلاح الفيدانتى، وسنجد فى الأديان التوحيدية السامية أن الأقنوم الربانى ليس هو المطلق البحت، فالمطلق البحت هو جوهر هذا الوجه أو الأقنوم 'المطلق النسبي'، ونتيجة لذلك تظهر عدة مشكلات من منظور منطق الأمور السائد، ولا تظهر تلك المشكلات ذاتها من منظور محبة الله سبحانه وخشيته، وهكذا تختص كلية القدرة وكلية الإمكان بما وراء الوجود ولا تختص بالوجود ذاته إلا من خلال اشتراكها فيه بشكل نسبي وأحادى الجانب مما يُعفى الله سبحانه من مسئولية الشر الذى يحدث فى العالم.

وقد جمعنا فى سياق حديثنا آنفًا عن ذلك العبث الواضح كل الأفكار الخاصة بالله سبحانه الذى هو الخير المطلق والقوة المطلقة فى الوقت ذاته، والذى يخلق عالمًا مليئًا بالنقائص والكوارث منطويًا على جحيم أبدى، إلا أن الميتافيزيقا وحدها هى القادرة على حل هذه الأحاجى التى يفرضها الإيمان على المؤمن، الذى يقبل بها لأنه يرى فى ذلك قبولا للرب، ولا يُعزى ذلك إلى سذاجة من نوع ما بل إلى غريزة معينة لدى الإنسان تسعى إلى كل ما هو جوهرى وكل ما يفوق الطبيعة، وفقدان هذه الغريزة هو ما يُتيح للعقلانية ازدهارًا وانتشارًا، ويضعف الإيمان فتسنح الفرصة للكفر، ولو كان عالم الإيمان ينطوى على سذاجة من نوع ما وهو أمر لا مراء فيه، فإن عالم العقل الجدلى يفتقر إلى العقل المُلهَم والبصيرة الروحية، وهو

أمر أكثر خطورة لأنه بمثابة موت للروح وضياع كل مقدس.

وبدلا من الجدل العقيم حول ما يشاء الله سبحانه وما لا يشاء، يُبادر اللاهوتيون بالرد التالى «من أنت أيها الإنسان لتسعى لإدراك الباعث وراء الخلق؟» وهم محقون فى تساؤلهم هذا، فالله عزَّ وجلَّ عصيٌّ على الفهم، إذ إنه سبحانه غيب بالنسبة لنا، وهو أمر كتبه الله تعالى على نفسه، ويُعد ذلك من وجهة نظر 'مايا' الأرضية هو الحقيقة الوحيدة التى تستطيع الإنسانية استيعابها فى الرسالات الدينية المنزلة، ولكنه استيعاب أخلاقى أكثر منه عقلى حيث لا يُمكن أن تنتشر الأفلاطونية بين خطاة مهددين بالجحيم لا يرون الحقيقة إلا فى العالم المادى 'بما هو'.

***

ولا نقصد من ذلك التلميح إلى ضرورة أن يكون الدين شيئًا آخر غير ما هو، فالهوة القائمة فى إنسان 'العصر الحديدى kali yoga' بين ذكاء مُلهَم وذكاء سطحى أحادى البعد لم تترك خيارًا أمام الأديان، وأجبرتها على أن تعامل الراشدين وكأنهم أطفال مُعرضون لخطر الزلل الاجتماعى والأخلاقى والنفسى، إلا أن الأيديولوجيات الدنيوية قد اتخذت منحى معاكسًا لذلك، فعاملت الأفراد كراشدين غير مسئولين بسبب أهوائهم وأوهامهم التى لا بأس بها عندهم، مما يعنى أنها تحرضهم على اللعب بالنار، وهو ما تبدو آثاره فى عصرنا بصورة جلية. وقد تقوم الصيغ الدينية البرانية بإعلاء المنفعة على الحقيقة، وهى محقة فى ذلك حسب طبيعة من تتوجه إليهم، وبمعنى

آخر قد يرى اللاهوتى المتدين أن المنفعة هى فيما يجلب الخير، أو هى فى اختيار أهون الضررين، بينما يرى الميتافيزيقى المنفعة فيما هو حق، «فليس هناك ما هو أسمى من الحقيقة»، ولكن ليس كل امرئ روحانيًّا، ومن الضرورى الحفاظ على توازن المجتمعات وإنقاذ الأنفس قدر المستطاع.

ورغم أن العرفان له الحق فى الوجود من ناحية، إلا أن اللاهوتيين والفقهاء البرانيين من ناحية أخرى يرفضونه تمامًا، ففى البداية يختزل أنصار 'الإيمان' الذكاء فى العقل الاستدلالى وحده، ثم يصفون الذكاء بأنه غرور فكرى، وهو ما يُعد تناقضًا اصطلاحيًّا فى الوقت الذى يتبع فيه الذكاء مطالب طبيعته، على عكس ما يقوم به العقلانيون الذين يأخذون على العرفان أنه أطلق اسم الذكاء على التعصب العبثى والأسرارية الغامضة.

إلا أن العقلانيين والمتزمتين ليسوا وحدهم أعداء للحكمة الخالدة، بل هناك غريم آخر غير متوقع ألا وهو 'مذهب التَحقُّقِية Realizationism' أو 'الانتشائية Ecstatism' المنتشر فى الهند، والذى يرى أن ما يهم الروحانية ليس إلا 'الأحوال States' و'التحقق' الذاتى، ويعادى أنصار هذا المذهب التحقق الروحى الملموس بصورة عبثية، ويتخيلون أنه بالنشوة فحسب يصل الجميع إلى غاياتهم، ويغيب عنهم أنهم بافتقادهم للعقيدة لن يكون لهم أدنى وجود فى نشوتهم تلك، أى إن عدم وجود الـ 'فيدانتا' سوف يترتب عليه

غيابهم التام، ولا بدَّ كذلك أن ينسوا أن التحقق الذاتى الذى يقوم على فكرة 'الذات الفيضية' لا بدَّ له من عنصر موضوعى، ألا وهو بركة الوجه الأقنومى أو وجه الله تعالى، ودون تجاهل إقامة شعائر الدين.

ولا بدَّ من الإشارة إلى وجود 'أدعياء ولاية' يبتدعون أمراضًا لا تُصدق، لكى يضعوا لها علاجات متطرفة بصفتهم ورثة للسحر بإيعاز من 'التحققية'، والمدهش فى الأمر أن 'التحققية' تجد دائمًا مغفلين يُصدقونها، بل إن تلك البدع تأتى لتشغل فراغًا لم يكن من شأنه أن يُوجد إلا بسبب الصورة الخاطئة عن الإنسان، والهدف المعلن من هذا التأهيل هو تمية 'القوى الكامنة'، أو الوصول إلى الشخصية 'المُحَرَّرَة' أو 'المتوسعة'، وذلك على غرار عرافة السحرة، ولأنه لا وجود لمثل هذه المثالية فلن تنتج هذه المغامرة سوى الانحراف، وهو ثمن التشبع المفرط بالعقلانية ووصولها إلى حدها الأقصى، وكأنها لاأدرية مفتقرة للخيال.

***

ويمكن القول بأنه ليس هناك سوى فلسفة واحدة هى الحكمة الخالدة Sophia Perennis، التى يُمكن تصور كمالها باعتبارها الدين الأوحد، ولهذه الحكمة مصدران محتملان أحدهما لازمنى، والآخر زمنى، ويمكن القول بأن الأول 'رأسى' ومفارق وهو يُشبه المطر الذى يهبط من السماء بشكل متقطع، بينما الثانى 'أفقى' يُشبه التيار المنساب من نبع، ويلتقى النمطان ويتوحدان معًا، فيتحقق الإلهام الميتافيزيقى،

وهو الملكة العقلية المُلهَمة التى متى استيقظت أدت إلى ظهور الذكاء التلقائى المستقل.

ويعد الجدل فى الحكمة الخالدة وصفيًّا وليس قياسيًّا، وهو ما يدفعنا للقول بأن الأدلة ليست نتاج 'برهان' حقيقى أو خيالى، حتى لو استفادوا من تلك البراهين على سبيل الشرح والتوضيح، ولكنها براهين حقيقية فى هذه الحالة وغرضها الاهتمام بالشفافية والوضوح، ولغة الحكمة رمزية فى كل صورها، ولذلك فإن المدخل لمعنى الرموز هو هبة إلهية تليق بالإنسان الأولانى وورثته فى كل العصور Spiritus autem ubi vult spirat.

ولعل إحدى صور التناقض فى عصرنا هى أن الجوانية الحذرة بمقتضى الحال تجد نفسها ملزمة بالكشف عن نفسها على الملإ لسبب بسيط، هو أنه ما من علاج آخر لذلك التشوش الذى يسود عصرنا، فكما يقول القباليون «إن البوح بالحكمة أفضل من نسيانها».

تَأَمُّلَاتٌ حَوْلَ الْعَاطِفِيَّةِ الْأَيْدُيُولُوجِيَّةِ

يمكن وصف نظرية ما بأنها عاطفية لا لأنها تستخدم رمزية المشاعر، ولا لأن لغتها تتسم بالانفعالية بقدر ما، ولكن لأن الدافع العاطفى هو ما يُحدد منطلقاتها، فقد تقوم النظرية على جانب معين من جوانب الحقيقة دون أن تتفادى الاحتكام إلى العاطفة، فى حين أن نظرية وهمية قد تُفرَض بموجب نشأتها الانفعالية ونغمتها الوقورة 'الباردة' ومنطقها المحكم، ولكنها تعجز عن الإفلات من ملاحظة من يُدركون افتقادها للمشروعية بموجب عدم سلامة أصلها الطبيعى أو الميتافيزيقى فى الوجود أو حتى فى ثنايا وهم النظرية.

ولو أردنا مثالا على نظرية تبدو فكرية بالكامل ويتعذر تعامل العواطف معها، فلن نجد خيرًا من 'الكانطية' باعتبارها المثال الأول لكل النظريات التى تدعى الانفصال عن أية عاطفية، ولن نلقى صعوبة فى اكتشاف إمكانية اختزال مَبْدئها أو عقيدتها الأساسية فى رد فعلها غير المُسوغ تجاه ما تعده تُرَّهات خارج نطاق العقل، فهى قبل كل شىء ثورة على الحقائق التى لا يعيها العقل الجدلى ويعدها أمورًا مزعجة يتعذر الوصول إليها، عدا ذلك لم تحو 'الكانطية' سوى مجادلات حاذقة وبارعة غير أنها مناقضة للحقيقة، إلا أن النقطة المفصلية فى التوجه الكانطى ليست ذلك المنطق المنحاز ولا تلك التوضيحات القليلة المحدودة، ولكنها الرغبة اللاعقلانية

فى محاصرة الذكاء بما يُجرده من صفته الإنسانية، ويفتح الباب أمام كل الانحرافات الهمجية التى تجسدت فى قرننا هذا، وهكذا يُمكن القول بأن الإنسان كى يكون إنسانًا حقًّا لا بدَّ أن تكون لديه إمكانية التعالى على ذاته بالعقل، ولكن 'الكانطية' تُنكر كل ما هو جوهرى وتكاملى على المستوى الإنسانى، ودائمًا ما يكون الإنكار فى هذا المستوى مصحوبًا بنوع من الثلم الأخلاقى، مما يجعله أقل قبولا لدينا مما لو كان مسألة ضيق أفق فكرى فحسب، ولأن 'الكانطيين' قد فشلوا فى استيعاب 'ميتافيزيقا العقيدة' فإنهم بذلك قد غفلوا عن ملاحظة التفاوت الهائل بين العظمة الإنسانية والفكرية لهؤلاء الذين يُوصفون بأنهم 'متعصبو الميتافيزيقا' وبين ما أُلصق بهم من أوهام. وحتى لو كان هناك ما يسمح بحدوث سوء فهم فإن كل من يتمتع بالنزاهة لا بدَّ أن يتمتع بقدر من الحساسية تجاه المستوى الإنسانى لهذا 'التعصب'، فما يُعد برهانًا فى الميتافيزيقا قد يُصبح 'عقيدة' عند من لا يفهمونها، وهى حجة غير جوهرية بقدر لا يُمكن تجاهله.

وبينما يُعنى الميتافيزيقيون بمرجعية الكلمة الأولى أو كلمة العقل الأول يأمل الفلاسفة المحدثون فى اغتصاب الكلمة الأخيرة، وهكذا تخيل كومت أنه بعد مرحلتين ثانويتين هما المرحلة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية تأتى المرحلة 'الوضعية' أو 'العلمية'، التى تحبس نفسها فى إطار التجارب المادية الفجة، وهى مرحلة ازدهار الصناعة الحديثة التى يُعدها الفلاسفة المحدثون ذروة التقدم والحضارة، وتنطلق كلٌّ

من 'وضعية' كومت و'نقدية' كانط من غريزة انفعالية ترغب فى تدمير الأمور بدعوى تجديدها، وتنزع القداسة عن كل المقدسات بغرض إحلالها بعالم إنسانى مادى بالكامل.

إن السخط على تردى الأمور يُؤدى إلى رفض المبادئ الوضعية، إذ إن ذلك التردى هو ما يُسوِّغ تلك الأوضاع، وحين يُعزى رد الفعل الانفعالى إلى صياغة فلسفية فإنه يُؤدى إلى انحراف الخيال وإفقاره، ويعين على خلق الأخطاء فى الأوضاع التى تناسب من يفرضها، ويصبح العالم نظامًا من الأوضاع المسرحية التى أوكل إليها تحجيم ملكة الإبداع وتشويهها وترسيخ قناعاتها بأن تلك هى 'الحقيقة' لا كذب، وكل ما خرج عنها مجرد 'رومانسية' ساذجة مرفوضة، وقد حاول الناس منذ عصر النهضة وحتى القرن التاسع عشر خلق عالمٍ يحتوى الإنسان وحده، إلا أن الإنسان فقد حق المبادرة فى عصرنا الحالى منزلقًا إلى عالم زائف لا يرى الحقيقة إلا فى الآلة، حتى إن المرء فى ظل هذه الأوضاع لم يعد يستطيع الحديث عن مفهوم 'الإنسانية'، وعلى كلٍّ فالإنسان حين ينسب لنفسه عقلا استدلاليًا مُكتفيًا بذاته لا يُمكن أن يظل على ما هو عليه، وإذا فقد إيمانه بما يُمكِّنه من التعالى ولم يضع مُثله العليا فوق ذاته فسيكون قد انحط بنفسه إلى مرتبة ما دون الإنسانية.

ولو كان المرء ما زال حساسًا للمعايير الطبيعية الحقة فمن الصعب عليه إنكار أن الماكينة تنحو إلى جعل الإنسان نظيرا لها، أى إنها تجعل منه

مخلوقا على شاكلتها عنيفا غوغائيًا قاسيًا كميًا، وأن 'الثقافة' الحديثة سوف تتأثر بذلك التحول، وهو ما يُفسر جزئيًا ثقافة 'الصدق' وأسطورة 'الالتزام'، فلا بدَّ أن يكون المرء صادقا لأن الماكينة لا أسرار فيها، وتعجز عن الحذر كعجزها عن الكرم[٦]، ولا بدَّ أن يكون المرء 'ملتزما' لأن قيمة الماكينة ليست سوى طاقتها الإنتاجية، أو لأنها تستلزم 'مراقبة' لا تفتر و'تسليما' يلتهم الجنس الإنسانى وكل ما ينتمى إليه، وعلى المرء أن يأنف عن فهم الأدب والفن لأن الماكينة لا نفع لها فيهما، ولأن عبيدها يفهمون 'الحقيقة' التى يصنعها الضجيج والقبح والقسوة، وفوق كل شيء على المرء ألا يتخذ إلها، إذ إن الآلة لا إله لها، بل إنها اغتصبت هذا الدور ذاته[٧].

***

ولا يصح أن نمر بهذا السياق دون التوقف عند مسألة مفصلية، وهى الأيديولوجية الديموقراطية اللادينية، إذ إن النظرية الاجتماعية قد تأسست طلبًا للحرية وكرد فعل على مساوئ بعينها، وتضفى سمة غير ملائمة على هذا الزعم وتتجاهل اهتمامات الفرد وإمكاناته،

٦ قد يُرد على ذلك بأن الأمر نفسه ينطبق على الحرف القديمة، وسنرد على ذلك بأن هناك فرقًا شاسعًا بينهما، فهذه الحرف كانت تحمل سمة إنسانية وتأملية ولذلك لم تحمل سمة الظلم الذى تميز به عصر الآلة.

٧ حين نتحدث عن الله سبحانه لا يجب أن نضع فى الاعتبار مجرد المفهوم الذى قد يتعارض مع البوذية، بل نضع الحقيقة 'النرفانية' التى تشكل أساسًا فكرة المطلق فى أى تراث كان، وعبرت هذه الفكرة عن نفسها فى الـ'ماهايانا Mahayana' البوذية بفكرة الـ'دارماكايا' الكلية أو بمعنى أدق الـ'آدى بودها'، وبحسب التعابير الشنتوية يختص الـ'أميتابها' أو الـ'داينيشى' بالوظيفة نفسها وذلك حسب رؤية كل مدرسة.

وقد تتطور هذه النظرية دون تناقض جدلى ظاهر، مما يُعطى انطباعًا بالموضوعية الكاملة على الطريقة العقلانية، ويمكن تفسير نجاح أيديولوجية مثل تلك من واقع أن الناس الذين لا يُدركون الأسباب العميقة وراء أوضاعنا الأرضية، ولا تزيد مبادئهم على 'تجريدات' فحسب يسمحون لأنفسهم بالاقتناع بأصوات عالية عنيفة تروج لقضايا مشروعة جزئيًا، دون أن يسألوا أنفسهم عن صحة الأيديولوجية التى انبثقت عنها تلك القضايا أو خطئها، إن الباعث الانفعالى لا يضع فى الحسبان أن الحقيقة الجزئية تصبح خطأ حين ينزعها المرء عن سياقها، ويضفى عليها أهمية غير مشروطة بعزلها بصورة مصطنعة.

والحق أن حرية المخلوقات الظاهرية هى حرية نسبية أو مشروطة ولا يُمكن أن تكون غير ذلك، ويسعى الدين إلى تحقيق نوع من التوازن بين حرية الفرد الدنيوية وفرص الخلاص الربانية إلى المدى الممكن فى عالم من المقاربات، وحين يُؤمن المرء بالحياة الآخرة فإن الحرية التى لا تتناسب مع إمكانات فردية بعينها تخاطر بضياع فرص بعينها فى الخلاص الربانى، ولن تكون أفضل من حال الافتقار إلى الحرية التى لا تخاطر بضياع تلك الفرص، وبالنظر من هذه الزاوية، التى يجب أن نحسب لها دون اعتبار ما كانت عليه الحضارات التراثية القديمة، فإننا نؤذى حساسية أنصار الفردية الذين لا يُؤمنون بأى شىء، أو الذين لا تأثير للإيمان على ذكائهم أو مخيلتهم بشكل

'مطلق'، لأن من الطبيعى أن تؤذى الأمراض المشروعة أو المحتومة حساسية أى إنسان معتدل، إلا أن من غير الطبيعى ولا الشرعى أن يستخلص الناس من هذه الحساسية نتائج خاطئة أيًّا كان الأمر.

وتجرى تجربة الحرية الخادعة تلك كغاية فى حد ذاتها تمامًا كمبدإ 'الفن للفن'، وكما لو كان المرء يستطيع أن يصير حرًّا بالفعل دون أن يفهم الحقيقة ولا أن يحقق حريته الداخلية رغم أن العالم قد جنى بعضًا من ثمارها المريرة، ولن يبقى شيء إنسانى وطبيعى ومستقر فى هذا العالم إلا بفضل حيوية التراث، سواء أكان الأمر يتعلق بشعوب الغرب المسيحى الذى شكلته المسيحية أم بالشعوب النهرية على ضفاف النيل أو الأمازون، ولكى يكون لدينا فكرة عن إنسان 'الغد' الحر، الإنسان الذى بدأ من الصفر وصنع نفسه بنفسه[٨]، أو بالحرى 'إنسان الآلة' التى خرجت بدورها عن طوعه يكفى إلقاء نظرة على الميل النفسى الحسى القائم بين الشباب، ولو زال التأثير التراثى العميق فى لاوعى الإنسان فلن يبقى حينئذ إلا وسم سقوطه، وسيُطلِق العنان لكل ما هو دون إنسانى.

ورغم أن الديمقراطية تبدو مناهضة للاستبداد من حيث منطقها المعلن إلا أنها فى حقيقة الأمر تؤدى إليه، أى إن ردود أفعالها الانفعالية التى سوف تصبح مركزية بدونها تميل إلى مشاكلة هيكل السلطة الدينية، وهى الضمان الوحيد للحرية الواقعية، مما جعلها لا

٨ وبالطبع اصطنع له حقيقة تناسبه فى الوقت ذاته.

تعدو نوعًا من التطرف بإنكارها المرجعية التراثية والكفاءة العملية، ولا مناص من أن تعتمد على تطرف جديد وعلى رد فعل سلطوى جديد، وتصبح استبدادية وتسلطية من حيث المبدأ. ويبدو وهم الديمقراطية جليًا فى خصائص عدة، فهى مثلا لا تربو على كونها اعتقادا فى صحة رأى الأغلبية فتكون صحيحة بقدر اتباع الأغلبية لها. وهكذا حملت عوامل موتها فى طياتها، أما السلطة التى يُجبَر المرء على احتمالها مخافة اندلاع الفوضى فهى تحيا تحت رحمة الناخبين، ومن ثم تنعدم احتمالية قيام حكومة حقيقية، وإذا تكلمنا عن شعار 'الحرية' المزعوم فسنجده قد أحال المرء إلى سجينٍ لدى السلطة، بل إنها تجبره على الانسياق وراء مصالح مختلف جماعات الضغط، وحملات الانتخاب ذاتها تثبت أن الجموح نحو السلطة لا بدَّ أن يعتمد على خداع الناخبين بوسائل غبية منحطة تُعد مهانة لهم، ويكفى ذلك لنقض الخرافة المسماة بالديمقراطية الحديثة، ورغم أن ذلك لا ينفى إمكانية وجود صيغة مقبولة للديمقراطية، إلا أن ذلك يقتصر على مجتمعات قليلة العدد، وبخاصة البدوى منها، كما تصلح لتلك التى تكاد أن تكون ديمقراطيات أرستقراطية أو ثيوقراطية لأسباب خاصة، وليس لمجتمعات علمانية قائمة على التساوى المفروض على سواد الجماهير الحضرية.

وقد يتوفر الذكاء والكفاءة فى فرد ما أو حتى فى أقلية، لكن الأمر يُصبح مستحيلا حين نتحدث عن الأغلبية التى لا يُمكن أن تكون

'أذكى' أو 'أكفأ' من حكماء قلائل، وهنا لا بدَّ من الإشارة لمقولة «إن صوت الناس هو صوت الله vox populi vox Dei» التى لا معنى لها إلا فى إطار دينى يُفوض الجماهير فى وظيفة 'الوسيط'، والذى يُعبر عن نفسه بالسليقة والتلقائية والاندفاع لا بالعقل، ما لم يكن الأمر يتعلق بكفاءة كل عاقل يخاف الله سبحانه، وبحيث يتواءم شعور الأغلبية فى كل حال مع ما يُسمى 'الخير'، ويبدو واضحًا أن شعبًا يجمعه الدين يكتسب طبيعة إيجابية يتصدى بها للشذوذ والفسق بصورة غريزية[٩]، وكل الأديان تشهد بذلك، وتفتقد كلمة 'الشعب' خيرًا كانت أو شرًّا إلى فضائل فكرة 'المركزية'، ولكنها قد تحلى بفضائل فكرة 'الجماعية' شرط أن يكون لها مركز تنتسب إليه، وتحمل كلمة 'شعب' معنيين اثنين، فإما أن تعنى الأغلبية التى تختلف عن الصفوة المثقفة والصفوة الأرستقراطية، أو أن تعنى الجماعة الكاملة بما فيها الأغلبية والصفوة معا، ومن الثابت بدهيًّا بالمعنى الأخير أن الحكومة تنبثق من 'الشعب' ذاته بصرف النظر عن أصولها السماوية، وأن وجود صفوة الكهنة والنبلاء هو تعبير عن العبقرية الشعبية فى 'صوت الناس'.

ولعل هناك ما يُمكن قوله عن 'التفكير الحر' أو بالحرى حول 'الالتزام شبه الأخلاقى' الذى فرض عليهم أن 'يفكروا لأنفسهم'،

٩ قد يكون من الخطإ أن تجاوز مسألة الظاهرة حدود البرانية، رغم أن للجوانية وجهًا متأصلا فى الناس يمكن ملاحظته فى الحرف اليدوية.

إذ يتعارض ذلك المطلب مع طبيعة الإنسان سواء أكان إنسانا عاديًا أم فاضلا، فهو يتحسب بشكل عام لحدود كفاءته باعتباره جزءًا من النسيج الاجتماعى والتراثى، وهنا يظهر لنا احتمالان أولهما أن يكون موهوبًا بشكل استثنائى على مستوى معين، وبالتالى لا يكون هناك ما يمنعه من التفكير بطريقة مبتكرة تتفق مع التراث، لأن ذكاء الإنسان يُمَكِّنه من إدراك حتمية هذا التلاقى، والاحتمال الثانى أن يكون متواضع الذكاء على مستوى معين أو بشكل عام، وبالتالى سيعتمد على حكم من هم أكثر منه كفاءة، وهو القرار الأذكى فى تلك الحالة، أما هوس انتزاع الفرد من منظومة العقل المُلهَم أو محاولة حصره فى قالب الفردية على مستوى العقل الجدلى فهو انتهاك لفطرته، وسوف يُؤدى إلى الفوضى أو إلى تقنين العجز عن التفكير، ويُكافئ ذلك إنكار الذكاء والفضائل الأخرى، فلا يُمكن أن تتحقق بدون أن نفهمها بشكل صحيح.

***

إن التنوع الحالى لصور الانفعال فى أذهاننا والذى ساد حتى بين 'المؤمنين' ما هو إلا تسلط غوغائى حمل معه قيمًا اجتماعية صرفة، فحين كان التدين سمة سائدة كان الفقر يُحصن الفقير من النفاق أو من بعض أنواعه، أما الآن فقد صار الفقر يُؤدى إلى الكفر والضغينة خاصة فى البلدان الصناعية أو التى تلوثت بالعقلية الصناعية، فكانت النتيجة أن تساوى حال الغنى والفقير، وأصبح النفاق فى فريق قرينًا لضعف الإيمان فى الفريق الآخر، وسيكون

من المجحف أن نفضل نقيصة الفقر المستحدثة تلك عن نقيصة الثراء المعتادة والموسومة تراثيًّا، وأن نلتمس العذر لضعف إيمان الفقير من جرَّاء فقره دون أن نلتمس العذر للغنى من جراء ثرائه، فإذا كان الفقراء ضحايا فقرهم فالأثرياء أيضًا ضحايا ثرائهم، وإذا كان الفقر مبررًا للمعصية فإن الثراء يُفسح الإمكانية لحياة التقوى، ولو أشفقنا على أحدهما من الزاوية الروحية فيجب أن نُشفق على الآخر وأن نلتمس له العذر من الزاوية نفسها، بالنظر إلى ذلك الاختلاف البادى فى الحالات الظاهرية سهلة التغير ولا يظهر فى أى من طبائع الإنسان الأساسية، وقد يمتاز الفقير على الثرى حين يكون أحسن منه حالا بإخلاصه الروحى وصبره ونبله الخفى عن الناس، لا حين يكون أسوأ حالا بضعف الإيمان والحسد والضغينة، وكما يُوجد هذا النوع من الفقراء يُوجد أيضا أثرياء يتجردون طواعية من ثرواتهم، والمسيحيون الذين اضطهدهم نيرون قد لاقوا من العذاب ما يفوق معاناة أى أجير فى عصرنا الحالى، فلولا اللاهوت لكان لهم الحق فى الانقطاع عن الإيمان بالله سبحانه أو ازدراء شريعته، إلا أن التراث لم يعترف أبدًا بذلك الابتزاز المادى المنسوب إلى الله جل وعلا.

ورغم كل انفعالات أنصار النزعة الإنسانية والتقدمية يُمكن تحديد مشكلة الإنسان فى أسئلة ثلاثة، أولها هل سيكون العالم أكثر استقرارًا لو أُعفى الجميع من الشواغل المادية؟ بالتأكيد لا، لأن تجارب الحياة

أثبتت أن الشر كامن فى الإنسان نفسه[١٠]، وثانيها هل لو كرس الجميع مجهوداتهم للعمل على توفير احتياجات الآخرين المادية بصرف النظر عن العقيدة، فهل يكون العالم أكثر أمنا واستقرارا؟ من المؤكد لا، لأن أصل المشكلة لم يُمسّ بعد، وثالثها لو أن الجميع وضعوا الله تعالى نصب أعينهم إلى حد نسيان كل ما يشغلهم عن سواه فهل يصبح العالم أكثر أمنًا واستقرارًا؟ بالطبع نعم «لكنِ اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم» حسب التعبير الإنجيلى، ويترتب على صلاح الإنسان صلاح العالم بأسره، وسيكون لذلك مردود طيب فى محيط الكون ككل.

والتقدمية هى نزوع إلى علاج العرض دون الرغبة فى علاج المرض، أو الرغبة فى إنكار الكوارث دون إدراك أن هذه الكوارث ليست سوى الإنسان نفسه، وهى نتيجة حتمية لجهله الميتافيزيقى أو لتقصيره فى محبة الله سبحانه، كما يجب الانتباه إلى أن الله تعالى لا يكترث لسعادة المخلوقات الدنيوية لأنه لا يُريد لهم شيئًا ماديًّا دنيويًّا فانيًا، بل يُريد لأرواحهم خيرًا أبديًّا، فلو قدر الله لنا السعادة فى الدنيا فليس لأنه جل وعلا يُعدها النهاية فى حد ذاتها، بل لأن السعادة حالة طبيعية للإنسان الذى خلق أساسًا للإيمان بقيم خالدة، ويهتم الله سبحانه بسعادتنا إلى حد أننا قد ننتفع من

١٠ وفى مجتمعات الدول الغنية التى تتشدق بالمثالية الاجتماعية والتحليل النفسى 'الإنسانياتى' نرى المشكلة الأخلاقية قائمة بلا حل، فهى مجتمعات تمنح شبابها قدرة على الفعل الإجرامى دون أن يكون الفقر دافعًا لذلك.

ذلك ولكن بإذنه سبحانه، وبعيدًا عن هذا 'المقصد'، إذا كان يُمكن استخدام هذه الكلمة هنا ولو بشكل عارض، فإن الله سبحانه يُرسل السماء مدرارًا على العادل والظالم سواءً بسواء، فإذا توافر الرزق انتشرت الحقيقة، إذ «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان» كما قال السيد المسيح، وأن نجوع ونحن على الحق خير من أن نُتخم ونحن على الباطل، فالسعادة قد وجدت لتعين على صنع قدرنا المحتوم، كما يُعين الصلصال على صنع الآنية.

ويتهم بعض الناس المتأمل المنشغل بخلاصِه 'بالأنانية'، ويزعمون أنه أحرى به السعى لخلاص الآخرين قبل أن يسعى لخلاص نفسه فحسب، إلا أن ذلك يُعد من قبيل النفاق والعبث لأن ما يتجادلون فيه ليس تزيدا فى الفضيلة وبالتالى لا يستحق التقديس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يستحيل إنقاذ الآخرين إذا كان المرء يُريد الخلاص لنفسه عن طريق إرادة ومعرفة شخص آخر غيره، فإذا كان من الممكن لأحد أن يُسهم فى خلاص الآخرين فسيكون ذلك بفضل قدرة الآخرين على خلاص أنفسهم، فما من أحد يستطيع مساعدة غيره وهو لا يزال متعلقا بأخطائه، وبعيدًا عن 'إنكار الذات' فمن يُهمل خلاص نفسه لن يُساعد فى خلاص غيره، كما أن إخفاء الأهواء واللامبالاة الروحية خلف قناع الأعمال الصالحة برهان على النفاق.

ويمكن تعريف المنفعة الاجتماعية فى سياق الحقيقة فحسب، إلا أنه لا

يُمكن تعريف الحقيقة فى سياق مفهوم المنفعة الاجتماعية.

وكثيرًا ما يصب المحتجون لومهم على النزوع الانفعالى، ليس اعتراضًا على بعض الشرور التى تتمخض عنه بل على الوضاعة الملازمة له، ويصبح هذا اللوم بلا مسوغ على الإطلاق، وإن اتفق عرضيًّا مع الحقيقة من المنظور النفسى الصرف، حين يُقصد منه اختزال ردود الفعل العقلية إلى انفعالات تصاحب تلك الردود، فهجوم القوى على الضعيف هو شر لا بدَّ منه فى بعض الأحيان، بل يُعد من بعض زواياه أثرًا من آثار 'قانون توازن الطبيعة'، شريطة ألا تُنتَهك ثوابت الطبيعة بالوسائل المُستخدمة فى الهجوم[١١] كما فى الحروب الحديثة، وشريطة ألا تخدم تلك القوة أفكارًا زائفة وإلا أصبحت انحرافا جديدا يُعالج آخر سبقه أو يُحارب اعتدالا يُناهضه، أما أن يسحق القوى الضعيف بالخديعة لأغراضه ومصالحه الأنانية وما يصاحب ذلك من وضاعة فليس ذلك طبيعيًّا ولا سويًّا، ولعل من غير المقبول وسم جميع الآراء التى تستنكر تلك الوسائل 'بالعاطفية'، فقد تسوغ الواقعية السياسية العنف، لكنها لا تستطيع تسويغ الوضاعة، إلا أن هذا لا يُعدُّ البديل الوحيد فلا يزال هناك وقائع أخرى هى بالحرى نتاج خطل خطير ومساوئ

١١ أشرنا آنفًا إلى الحروب القبلية أو التوسعية التى قامت بها الحضارات التراثية. وقد يزعم البعض بأن الآلة كانت موجودة دائمًا، فالقوس ما هو إلا آلة، وهو زعم خاطئ يشبه القول بأن الكرة دائرة، فهناك اختلاف من حيث الأبعاد التى تنشأ من أمر باطنى وليست تجريدًا كميًّا.

نجت عن التحيز، واللامبالاة، وانعدام الخيال، وطيش السلوك. فمثل هذه الأمور حتمية بشكل عام، وفى هذه الحالة لا يجب أن يتضمن غضبك من شىء انفعالا ذميمًا، فذلك يُشبه السخط على ظاهرة فى حضارة قديمة فتتمنى عبثًا تدمير تلك الحضارة الغابرة لنمحو أثر الظاهرة التى نسخط عليها.

وحين نعقد المقارنة بين آثار العصور القديمة وعصرنا الحالى نلاحظ أمرين نقيضين، إذ نرى من ناحية آثار القدماء وصرحيتها التجريدية التى تأسست على قانون الانتقاء الطبيعى والفضائل الأرستقراطية للآلهة والأبطال، ونرى من ناحية أخرى فى أيامنا هذه تفشيًا للديمقراطية فى سيادة الطبقات الدنيا وسيطرة الدهماء والمغفلين والرعاية الانفعالية لا للضعيف والمحتاج بل لتجريدات الضعف والحاجة فحسب، كما تمثل فى الميوعة النفسية تجاه كل صور التسيب والإهمال[١٢]، ومساندة كل ما هو لا أخلاقى باسم الحرية، وحصر الثقافة فى الغباء والكسل والثرثرة التى لا طائل منها، وازدراء الحكمة وتحييد دور الدين، وحينئذ تظهر خطايا العلم الحديث المنكر لوجود الله تعالى، والذى كان سببًا فى التضخم السكانى الفاشى حاليًا، وإن لم تجعلنا هذه الانحرافات نغفر للقدماء أخطاءهم فهى تحثنا على الأقل على استيعاب منظورهم الأساسى، وسوف ندرك حينئذ

١٢ دائمًا ما كانت حماية الضعيف بشكل أو بآخر الشغل الشاغل للحضارات المزدهرة.

أنه لا أساس للاستنكار غير المشروط لوجهة نظر القدماء باسم ما يزعمون أنه 'تقدم أخلاقى'، وهو ما أدى إلى التزيُّد العكسى[١٣]، وتفترض المساواة مقدما مثل كل أحلام الاجتماعيين أن ذلك العالم المترامى خُلق من أناس شرفاء طيبين، ينصبُّ تفكيرهم على العيش فى سلام دون أن يحتكوا بالذئاب أو حتى بالملائكة، أما الآن فقد أصبح الذئاب يعيشون بين 'الناس الطيبين' أنفسهم، أما الملائكة فإن 'التعصب المذهبى' يكفى لأن يُنحِّيها عن دورها ويُحِل الشيطان محلها.

وليس هناك ما هو أكثر خطأ من الزعم بأن العصور الوسطى كانت حسنة بقدر ما كان عصرنا الحالى سيئًا، إذ يُمكن وصف العصور الوسطى بالسوء لأنه لولا العثرات التى أدت إلى تحريف المبادئ التراثية التى تداولها كل عصر حسب إمكاناته لما حدث رد الفعل الحديث المتمثل فى 'النهضة' و'الإصلاح'، ولكن يُمكن اعتبار العصور الوسطى 'أفضل حالا' مقارنة بعصرنا الحالى، بل وحتى 'حسنة' من حيث سيادة المبادئ فى زمانها.

وإذا كنا ننادى دائمًا بأن تواكب أفكارنا العصر، فالحق أن 'التطلع للماضى' أو'التعلق بالماضى' قد بلغ حد الخيانة 'لمسلمات' عصرنا الحالى، إلا أن أحدًا لم يتمكن من الإدلاء بأدنى مسوغ أو سبب مقبول لهذا المطلب الهزلى، «فالحقيقة أسمى من كل حق» بحسب

١٣ نبعت الديكتاتوريات الشمولية من فكرة الديمقراطية لكنها أعادت صياغة الأفكار المتعلقة بالديمقراطية على طريقتها الخاصة، بمعنى أنها أرادت تحقيق المثل الإنسانياتية المزعومة بالوسائل البابلية.

التعبير الهندوسى، وإذا كان حاصل جمع اثنين واثنين أربعة، فهذا بالتأكيد أمر ثابت لا يتغير بتغير العصر، فكل الأمور التى تحدث فى عصرنا إنما تشكل أحد مكوناته بما فيه ما يتعارض مع توجهاته هو نفسه، وقد شكل نسخ آثار العصور القديمة جانبًا من منظور عصر النهضة، ولو كان فى عصرنا من يتطلع إلى العصور الوسطى أو الشرق فلا مناص له من أن يرى الحقيقة كما تبدو فى الفترة التى يُعاصرها، فطبيعة الأشياء هى التى تحدد ما يكون عليه زماننا وما لا يكون عليه، وليس الإنسان هو من يُقرر ما له من حق فى الحقيقة وما ليس له من حق فيها.

***

ويتخذ 'المذهب الحيوى Vitalism' هو الآخر خطًّا فكريًّا مُضلًّلا وغير إنسانى متخفيًا وراء منطق مُحكم، والمنغمسون فى 'الحياة الدنيوية' الذين لا يرون فى الدين والحكمة سوى منغص مصطنع غامض يفوتهم حقائق عدة، فهم يتغاضون عن قدرة الذكاء الإنسانى على النظر إلى الحياة بشكل موضوعى كى يعكس ذاته على تلك الحياة إلى حد أنه يناقضها أيضًا بعض الشىء، إذ لا يمكن تجريد الوقائع من المعنى، فلكل شىء سببه الكافى، وكذلك يتجاهلون أن اللهو والمتعة أمرٌ مألوفٌ للكائنات الأدنى من الإنسان، فالإنسان قادرعلى الموضوعية وعلى مقاومة التعسف، وهى أمور تجعل من الإنسان إنسانًا، وأنه ليس هناك حياة بلا موت ولا سعادة بلا شقاء، وهو ما لا يستطيع إدراكه مسبقًا إلا الإنسان وحده، وأن الإنسان يتعالى

على ظواهر الأشياء بموجب اتباع طبيعته، ويميز أهميتها النسبية ويتجاوز المستويات التى تتقلب بينها تلك الظواهر ويوحد بينها فى حقيقة كلية ثابتة، ولأن الإنسان ما هو إلا الذكاء وما الذكاء إلا التعالى عن الصور وإدراك الجوهر الخفى فى الأمور، فحين نقول الذكاء الإنسانى فإننا نعنى المطلقية والتعالى.

ويظل الإنسان وحده دون سائر الكائنات هو من يعرف أن اللذة الدنيوية عرضية ومشروطة ولا تتشارك فيها الكائنات، إذ إن ما نشعر به من لذة لا يشعر به أى من الكائنات الأخرى، ويظل هناك من يعانى الشقاء مهما بلغت لذته والعكس بالعكس، وهو ما يثبت أن اللذة ليست كل شيء وليست هى الحياة. إن الدين والميتافيزيقا ينبعان من طبيعتنا البشرية الفائقة للطبيعة بصورة أكثر عمقًا مما لو نبعا من الخصائص المشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات.

إن تفنيد خطإ ما لا يعنى الجهل بضرورة وجوده، إذ يقع الخطأ وضرورة وجوده كلٌّ فى مستوى مختلف، فرفض الأخطاء لا يعنى إنكار وجودها إذ «لا بد أن تأتى العثرات» متى ١٨ : ٧.

***

لقد ذكرنا كيف يُمكن لنظرية أن توصف بالانفعالية، لا لأنها تستخدم رمزية المشاعر ولا لأنها تعكس فى صيغتها مشاعر من يطرحها، بل لأن منطلقاتها تتحدد بموجب المشاعر وليس بموجب الحقائق الموضوعية، ولا بدَّ أن نضيف على ذلك التعريف تحفظًا لصالح النظريات التراثية أو لبعضها على الأقل، إذ إن المذهب الصحيح

يكون مؤهلا لاستخدام كلمة 'انفعالى' حين يُطرح الانفعال فى سياق جوهر هذا المذهب، ولكنه فى الوقت نفسه يُقيد الحقيقة بسبب السمة 'غير الموضوعية' للانفعال، وقد تحدث الشيخ عبد الواحد يحيي René Guénon من هذا المنطلق عن العنصر الانفعالى فى برانيات الأديان السامية، مشيرًا إلى أن ذلك هو سبب التباين القائم بين مبادئ الأديان المختلفة، ولا يعنى مصطلح 'الانفعال' فى هذه الحالة أن أصل النظرية التراثية انفعالى كما لو كان رد فعل بشرى، مثلما يحدث فى الأيديولوجيات العلمانية، بل على العكس يصير الاقتران بين الحقيقة والانفعال فى هذه الحالة مفيدًا من بعض الأوجه النفسية، وبذلك لا تصبح صفة الانفعال قابلة للتطبيق إلا فيما يخص المذاهب الاتباعية الأرثوذكسية.

إن العقل المُلهَم بطبيعته هو نوع من الوحى السكونى الدائم من حيث المبدأ، ولا يتناقض مع أى تعبير ممكن عما هو 'حقيقى'، فهو كائن فيما وراء العواطف والخيال والذاكرة والعقل الاستدلالى، ولكنه يستطيع فى الوقت نفسه أن يُحدد وظائف كل منها، فهى جميعًا تبدو كما لو كانت انعكاسًا له وقد قُدر لها أن تعمل كقابلات للنور الأعلى، وأن تؤوله إلى ما تصلح له قدراتها، فالجوهر الإيجابى للعواطف هو الحب، والذى يتمثل فى محبة الله جل وعلا للإنسان ومحبة الإنسان لله سبحانه، وهذه هى 'النعمة' التى لا بداية لها ولا نهاية.

اغْتِصَابُ الشُّعُورِ الدِّينِيِّ

إن أحد مظاهر الخلل التى ورثناها عن عصر النهضة هو ذلك الخلط بين مفهوم الدين ومفهوم الوطن، والمؤسف أن هذا الخلط قائم لدى أناس يُفترض فيهم تمثيل القيم التراثية ووضع حلولٍ لما يجب عليهم الدفاع عنه، ولا شك أن المؤمن لا يتحمل على الدوام واجب التبشير بالحقيقة التى تضفى على الحياة معنى، ولا يحق له انتهاك تلك الحقيقة لصالح أسباب دنيوية عابرة بالسعى إلى تسويغ انفعالات معينة باسم الدين تجعل الدين أكثر غموضًا وصعوبة على النفس، مما يجعل غاية التسويغ لا ضرر منها ظاهريًّا، وهى بعيدة عن أى لوم لمجرد أنها لامبالية أو مستغرقة فى اللذة.

وكى يستطيع المرء تحديد متطلبات الأمورالحياتية عليه البدء من حقيقة أن قيمة الإنسان والأشياء تكمن فى تلاؤمها مع الحقيقة الكلية، وقدرتها على المشاركة بشكل مباشر أو غير مباشر فى هذه الغاية، ويصير دور المتأمل هو النظر إلى تلك الحقيقة ثم نقل عبير هذه النظرة إلى المجتمع، حاملا معها قيم الحياة والموت التى لا غنى عنها للخير النسبى فى العالم، ولذلك يتحتم الانطلاق من فكرة أن القيم الروحية والدين هما ما يُشَكِّل الخير المطلق، وليس القيم الدنيوية التى تُمثل المعايير الاجتماعية والسياسية والثقافية للقيم كافة.

وفيما يتعلق بحدود الشعور الوطنى الواقعية والقانونية de facto

and de jure، لا بدَّ أن نتذكر فى البداية أن هناك موطنين، أحدهما أرضى والآخر سماوى، ويُعد الموطن السماوى هو النموذج الأولانى والمعيارى للوطن الأرضى مضفيًا عليه معناه ومشروعيته، وهكذا نرى فى التعاليم الإنجيلية كيف احتلت محبة الله سبحانه الأولوية دائمًا مما يجعلها تتعارض مع محبة الأقربين أحيانًا دون الإساءة لمفهوم الإحسان أو الإساءة للأقربين، وفوق ذلك لا بدَّ أن تكون المحبة 'فى الله'، وهو ما يعنى عدم اقتصار المحبة على مخلوق بعينه، ولذلك لم يعبأ السيد المسيح إلا بموطنه السماوى فقال «مملكتى ليست من هذا العالم»، وهو ما يكفى لا لنفى الواقع الطبيعى للوطن الأرضى فحسب بل لمنع أى إساءة تُنسب إليه أيضًا، وبرغم أن السيد المسيح قد تجرد من كل شواغل الدنيا إلا أنه اعترف بمتطلبات الطبيعة اللازمة على الأرض التى تتسم بالنسبية بصورة واضحة، والتى لا يصح أن تقوم على الوثنية، وهو ما تعامل معه القديس أوغسطين فى كتابه 'مدينة الله Civitas Dei' ببراعة، على الأقل من إحدى زواياه، وتتحدد النزعة الوطنية الطبيعية من خلال قيم أزلية، وهى لا تفسد الروح «ولا تتفاخر ولا تنتفخ»، وهى على عكس الشوفينية، لا تتجاهل معانى الخير والتواضع والمعقولية فى منظومة الذكاء الكاملة، وتظل فى إطار حدودها قادرة على خلق أكثر الفضائل روعة دون أن تُقحم نفسها فى الدين.

وعلى المرء توخى الحذر تجاه بعض تفسيرات التاريخ التعسفية، فما

قامت به القديسة 'جان دارك' على سبيل المثال لا علاقة له بمفهوم القومية الحديثة، وخصوصًا على النحو الذى اتبعته القديسة، إذ لم يكن دافعها هو النزعة الوطنية الطبيعية وهو الأمر المشروع حينها، بل كانت إرادة السماء هى دافعها للنضال، وهو ما تأكد بعد ذلك بفترة، فقد ظلت فرنسا لقرون عدة مركزًا للكاثوليكية، إلا أن اندماج فرنسا وإنجلترا كان من شأنه أن يُؤدى إلى أوروبا تسودها البروتستانتية، وهو ما حاولت 'جان دارك' منعه، ولعل غياب الانفعال لديها وكلماتها الهادئة عن الإنجليز يُؤيد ما قيل بعد ذلك عنها ويكفى لحمايتها من تهمة الدجل[١٤].

ولو كان من الجائز إقحام أمر عام له علاقة ببعض التفسيرات التعسفية للتاريخ، فسنذكر أن من الخطإ الشائع والمزعج القول بأن المرء يستطيع فى عصرنا الحاضر أن يأتى بكل ما كان يُؤتى به فى العصور القديمة والوسطى، ولكن قبل الحديث عن ذلك الخطإ سيكون من المناسب ذكر خطإ مقابل، إذ إننا بمقتضى زمننا الراهن أصبح لنا الحق فى احتقار أمورًا كانت سرمدية فى العصور الوسطى، واعتبارها أمورًا عفا عليها الزمن، برغم أنها احتفظت بسرمديتها فيما يخص جوهرها، وهى أمور وتوجهات لا تخص إنسانًا أو زمانًا بعينه بل تعنى الإنسان ككل، والحق أن موقف الإنسان الحديث من

١٤ وبالمثل اختلف معيار 'جان دارك' عن مفهوم الراية الثورية التى تضع المؤمنين وغير المؤمنين فى بوتقة واحدة.

الماضى مُعرض للوقوع فى خطإ مزدوج، فهو من ناحية يُعد الصور ذات المحتوى السرمدى لا تتصالح مع الحالة الذهنية التى نسميها 'زمننا الراهن'، ومن ناحية أخرى فإن طرح بعض صور التبسيط والإصلاح يرجع الإنسان الحديث بكل سهولة إلى ما حدث فى العصور القديمة والوسطى، وكما لو أن الأحوال الدورية تظل على حالها، وكأنها من منظورهم عن الإلهام الروحى والسيولة الروحية ليست إلا إفقارًا متزايدًا يحط بالقدرات، ويشبه الدين بشجرة باسقة ذات جذر وساق وأفرع وأوراق، ولا يُمكن لتلك الشجرة إنبات شيء غير ثمارها المعتادة، كما أن اطراد نموها لا يُمكن أن ينعكس اتجاهه، ولا يُمكن أن يكون هذا النمو 'تطورًا' بالمعنى التقدمى للكلمة، ورغم الانحدار العام نحو التصلب والسطحية، إلا أن هناك توسعًا على مستوى صيغ العقل والفن، وتُعد مزاعم العودة إلى البساطة الأولى نقيضًا لتلك البساطة بما هى، لأننا ابتعدنا عن الأصل، كما أن الإنسان الحديث قد أصيب بنقص الإحساس بالتناسب، ولم يكن أجدادنا يتصورون أنه يكفى رؤية خطإ ينتمى إلى 'زماننا' كى يتنازلوا له عن حقوقهم فى كل الأمور بما فيها الذكاء.

ولو عدنا إلى مفهوم الموطن مرة أخرى، لرأينا أن الموطن ليس بالضرورة دولة بعينها، بل هو الأرض أو المكان الذى نولد به ويولد فيه أبناء عرقنا أو ثقافتنا[١٥]، ومن الطبيعى أن يُحب الإنسان

١٥ فمثلا لم تُشكِّل دولة 'الجزائر' موطنًا حقيقيًا للجزائريين المسلمين بقدر ما كان المغرب

موطنه الأصلى كما يُحب أبويه، وكما يحب الزوج زوجه وأطفاله، وكذلك من الطبيعى أن يُسهم المرء بمقتضى دوره فى الذود عن بلده أو قومه حال تعرضهم لاعتداء، ولكننا لا نستطيع الدفاع عن مشروعية عدوان أمة على أخرى، فحشد المُعتدِى مواطنيه للمشاركة فى العدوان لا يُمكن أن يكون مشروعًا من المنظور التراثى ولا فى الأوضاع الطبيعية، إلا فى حال الأخطار التى تتهدد الوطن[١٦].

ولكن المشاعر الوطنية لا ترضى بالأوضاع الطبيعية، إذ يُصبح الوطن بموجبها جزءًا مكملا للدين، بل وقد يطغى عليه، ولا نعنى بذلك النقد أن يصير الموطن حادثًا أرضيًّا عارضًا ليس له أى مغزى روحى، فقد تلتبس قيمة الوطن بالقيم الدينية إلى الحد الذى يُصبح فيه الوطن تجسيدًا للدين ووعاءً تراثيًّا حاويًا له، وهناك أمثلة لذلك

الإسلامى بكامله هو موطنهم بغض النظرعن تقسيمات حدوده العرضية، وقد مثل المغرب الإسلامى دائمًا جزءًا مهمًّا من دار الإسلام.

١٦ حتى هؤلاء المولعون بالحرب مثل هنود أمريكا الشمالية، لم يعرفوا شيئًا عن 'التعبئة العامة' وكان لكل إنسان الحق فى عدم الاشتراك فى تلك الحروب، وقد كان هذا هو حال الأطباء والصيادين، ونلاحظ الأمر نفسه عند بنى إسرائيل ﴿وعندما تقربون من الحرب يتقدم الكاهن ويخاطب الشعب ويقول لهم: اسمع يا إسرائيل: أنتم قربتم اليوم من الحرب على أعدائكم. لا تضعف قلوبكم. لا تخافوا ولا ترتعدوا ولا ترهبوا وجوههم، لأن الرب إلهكم سائر معكم لكى يحارب عنكم أعداءكم ليخلصكم. ثم يخاطب العرفاء الشعب قائلين: من هو الرجل الذى بنى بيتا جديدًا ولَم يدشنه؟ ليذهب ويرجع إلى بيته لئلا يموت فى الحرب فيدشنه رجل آخر. ومن هو الرجل الذى غرس كرما ولَم يبتكره؟ ليذهب ويرجع إلى بيته لئلا يموت فى الحرب فيبتكره رجل آخر. ومن هو الرجل الذى خطب امرأة ولَم يأخذها؟ ليذهب ويرجع إلى بيته لئلا يموت فى الحرب فيأخذها رجل آخر. ثم يعود العرفاء يخاطبون الشعب ويقولون: من هو الرجل الخائف والضعيف القلب؟ ليذهب ويرجع إلى بيته لئلا تذوب قلوب إخوته مثل قلبه﴾. سفر التثنية. ٢٠:٢-٨.

لا يطالها الشك كالوطن 'الفيدى' مثلا ومملكة إسرائيل القديمة والإمبراطورية الصينية الوسطى واليابان 'الشنتوية' ودار الإسلام وأمثلة أخرى مشاكلة، وينطبق الأمر ذاته على 'العالم المسيحى' القديم وعلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة وإلى حد ما على المملكة الفرنسية وهى الابنة الكبرى للكنيسة[١٧]، وسنلاحظ أن سلطة ملك فرنسا كانت تُعد مُستمدة من سلطة النبي داود عليه السلام عبر نوع من التشاكل الشعائرى، بينما استمد الإمبراطور الألمانى سلطته من القيصر عبر الاستمرار التاريخى لتلك السلطة.

ولا يعتمد الطابع المقدس لأمة ما على تُقى مواطنيها بل على مدى التزام النظام القائم بالقيم التراثية فى هذه الأمة، ولعل ما يجعل المساواة بين مفهوم الدولة العلمانية ومفهوم 'الأرض المقدسة' أمرًا مستحيلا هو ما تتسم به الحضارة الحديثة من 'حيادية باردة' ودنيوية غير متجانسة، كما أن هناك مفهومين وثنيين يتنافيان مع الطابع المقدس للأمة وهما الحضارة والوطنية، ويتسم الأول جوهريًا بالوثنية والدنيوية، وتعود جذوره التاريخية إلى غزو الحركة البروميثية التى تمثلت فى عصر النهضة، أما النزوع الوطنى العلمانى فيتسم جوهره بالعنصرية والديمقراطية فى صورة غوغائية وليست أرستقراطية، وتعود جذوره التاريخية إلى الثورة الفرنسية التى كانت إحدى

١٧ نذكر أيضًا روسيا المقدسة التى يُمكن اعتبارها وريثًا للدولة البيزنطية و'روما الحديثة وأورشليم الجديدة' وحامية الكنيسة الشرقية بكاملها، وقل ذلك على الإمبراطورية الحبشية أيضا، التى اعتقدت وحدها فى الطبيعة الواحدة للمسيح عليه السلام.

نتائج النهضة، وهكذا يزعم كثيرون الآن باسم الدين أن لهم الحق فى 'التحضر' وفى 'الوطن'، دون أن يُدركوا ما ينطوى عليه ذلك من تناقضات، أولها وهو الأهم أن الدين أمر مقدس وبالتالى لا يتسق مع تلك المؤسسات والأيديولوجيات الدنيوية، وثانيها أن الحضارة تبدو موضوعية فى حد ذاتها لأنها تتسم بالعلموية والجدلية العقلانية، بينما تصير عنصرية مفهوم 'الوطن' على النقيض من ذلك، فهى غير موضوعية بسبب ذلك المزيج السخيف من العلموية والرومانسية.

وتُعد الوطنية الدنيوية حال امتزاجها بالدين ترفًا لا حاجة إليه، إذ إنها تتلبس بالوطنية المعتادة، فى حين أنها أشد خبثًا حيث تعمل على الحط من قيمة الدين، ويبدو الأمر واقعيا كما لو كان خلطا بين دينين أحدهما حقيق والآخر زائف، ولا شك أن ذلك يُفسر إلى حد ما استنكاف السماء عن معونة دين يخونه معتنقوه بطرق شتى، فالوطن فى تقدير الوطنيين واليعاقبة لا يُمكن أن يرتكب خطيئة، أو بالأحرى ليس هناك خطيئة تُرتكب باسم الوطن حتى ولو كان أخرق، فلومه يُعد جريمة[18]، وتكمن فكرة الوطن فى قمة فضاء افتراضى، ولربما انداحت المشاعر الوطنية لدى الآخرين تحت الأقدام حتى لو كان ولاؤهم لا تشوبه شائبة، ففى حين يحتقر الوطنى المتعصب الأجانب فهو يتوقع أن يُغرموا به فى الوقت نفسه،

١٨ ومن الخطإ أن نجهر بقصص الخطّائين خارج سياق ظروفهم وبغض النظر عن قوانين علم النفس الجمعى التى تفسر تصرفاتهم بحالة نمطية واحدة.

واستحقاق الوطنيين المتعصبين للتوبيخ لا يرجع إلى وعيهم بقيمة وطنهم بل إلى عماهم عن قيمة الأوطان الأخرى عند غيرهم، فهى مسألة مصالح سياسية وعاطفية، وقد يتعامون أيضا عن الحقوق المبدئية للشعوب الأخرى، فهم يُدمجون انفعالاتهم فى قوانين شمولية تتحول عندهم إلى مبادئ للحياة، وهو ما يُعيد إلى الأذهان 'معاهدات السلام' التى انعقدت فى إطار مفهوم 'تقرير المصير'، والتى أقامت طغيانا جديدا بدلا من طغيان قديم، فى حين حافظت فى الوقت ذاته على الخضوع للطغيان السابق بشكل لا يُسبب حرجا لأى من المُصدقين على المعاهدة.

***

وتُعد لا مبالاة السيد المسيح بوطنه الذى لم يُحاول تحريره من طغيان الرومان ولا إنقاذه من تدميرهم أمرًا يحث المناضلين باسم 'الوطنية غير المشروطة' على التفكر، ولا نفترض بالطبع أن الأوطان كافةً على شاكلة يهودا من كل الجوانب فى حياة المسيح عليه السلام، إلا أن كل الأوطان على شاكلتها من حيث انعدام القيمة المُلحة التى تجبُّ غيرها من القيم، ما لم تكن هى ذاتها أداة لميراث روحى لا تآمر عليه. ويقينًا ليس هناك دين لم يتعرض لخيانة ولو جزئية، إلا أن هناك فوارق شاسعة بين درجاتها، فالدائرة ليست كرة، ولا المربع دائرة، لكن الوطن يفقد قداسته بعد درجة معينة من الخيانة على كل حال.

***

وحينما لا يتعرض الدين للتذويب الذى يُصيبه بالضمور ولا التنازلات التى تحط من شأنه، شرط أن يقوم على طبيعته الحقة وغاية وجوده أى مصيرنا الأبدى الذى نحمله فى جوهر روحنا، فإنه يتضمن فى قلبه حينئذ جوابًا عن كل تساؤلات الإنسان وحلولا لسائر مشاكله الحقيقية، وتُعد المشكلة حقيقية حين تتعلق بطبيعتنا المتكاملة وغايتنا النهائية، أما حين تتعلق برفضنا للحق وما يترتب عليه من رفض للجبرية فى الحياة الدنيا ورفض القضاء والقدر فلن تكون مشكلة حقيقية، وكل مصائبنا ما هى إلا نتاج انفصالنا عن 'المبدإ الإلهى Divine Principle' أو 'الذات Self' بالمفهوم 'الفيدانتى'، ويرتبط الدين بتلك الغاية لا بنتائجها، أو لنقل على سبيل التدقيق إن الدين يُحاول أن يرأب صدع انفصالنا عن المبدإ الإلهى، وقد برهن الأولياء والقديسون على إمكانية ذلك وأشاروا للطريق، ولكن لا يُمكن أن تكون غاية الدين علاج الآثار الفردية كل على حدة بناء على نيات 'دنيوية'، ولا أن يجعل الدنيا غير الدنيا، إذ لا يُمكن محو آثار الخطيئة إلا بمحو الخطيئة ذاتها، ولو قُدِّر للمرء أن يمحوها حتى للحظة واحدة فلن يستطيع أن يجد حلا، وسوف يعود كل شيء بعدها إلى ما كان عليه، فالخطيئة باقية بما هى[١٩]، وتغُمد

١٩ يجب أن نفهم أننا انفصلنا عن المركز الربانى بسبب الخطيئة التى تتبدى فى النيات والأعمال، وجوهر الخطيئة هو نسيان المطلق الذى هو اللانهائى والكامل فى الوقت نفسه، ويتوافق هذا النسيان مع الانفعالات المبتعدة عن المركز ومع الذاتية الأنانية المتصلبة.

تجاهل تلك الحقيقة هو أشنع خيانات التقدميين، وأسوأ صور التعامى عما يُشكِّل جوهر أحوال الإنسان، وهم يلومون على الدين عجزه عن حل المشاكل المعاصرة[٢٠]، فكل حل على مستوى مشكلة ما يتمخض عن مشاكل جديدة فى مستويات أخرى وهلم جرا، وأخيرا، فقد فشل الناس فى فهم أن الدين وحده هو المؤهل مبدئيًا لأن يعمل ما يستطيع عمله، لا أن يحاول عمل المستحيل، وسواء أكان ذلك يتفق مع التحيزات السائدة أم يخالفها، إن وجهة نظر الدين هى أن مفتاح الدنيا ومصائرها كامن فى نفوسنا، وهو ذاته منظور لكل مهمة تتناسب مع طبيعتنا الكلية، فمن يستطيع النهوض بعظائم الأمور لا بدَّ أن يكون قادرا على بسائطها، والبسائط لا معنى لها إلا فى ضوء العظائم، و«ملكوت الله داخلكم» كما قال السيد المسيح [٢١] وليس هناك من يستطيع قولها بشكل أفضل.

٢٠ كان من المفترض أن تحل الآلة والتى جمعت بين الحديد والنار فى القرن التاسع عشر كل مشاكل العمل بشكل فورى، وكأنها المصل الذى سيقضى على المرض، ولكن النتائج الفعلية جعلتنا نتذكر أن صانع المطر لا يجب أن يكون عاجزًا ولا جالبًا للفيضانات كما هو حال الآلة، إذ إنها تتناقض فى سعيها إلى اختزال العمل ثم تمجيد الآلة إلى الحد الذى يجعل منها دينًا.

٢١ ولا يعنى ذلك أن السماء ليست أمرًا ذاتيًا على عواهنها، ولكن الوصول إلى السماء يستلزم المرور بموضوعية الإنسان.

التَّلَاقِي الْمُسْتَحِيلُ

هناك إجماع بين المسيحية الأولى وروافد التراث الإنسانى كافةً على أن الاختلال الباطنى للإنسان، أو قل خطيئة الإنسان، هى سبب الشقاء على الأرض، وليس الافتقار إلى العلم والتنظيم، ولا يستطيع التطور ولا أى صورة من صور الطغيان وضع نهاية لتلك المعاناة، ولكن تطهُّر الإنسان وحده هو ما يُحقق مثل هذه الوضعية للأمور، ويُحول العالم إلى مجتمع من المتأملين أو إلى فردوس أرضى جديد، ولا يعنى ذلك أن الإنسان غير ملزم بالسعى للتغلب على ما يُلاقيه من شرور خلال حياته، تماشيًا مع طبيعته وإحساسه المُلهَم السليم، دون أن يتطلب ذلك شرعًا ربانيًا أو إنسانيًا. ويختلف الأمر حين نسعى لبناء وجود لنا فى الوطن واضعين الله جل وعلا صوب أعيننا عن أن نسعى لتحقيق سعادتنا الأرضية الكاملة بعيدًا عنه سبحانه، إذ إن تلك الغاية الأخيرة محكوم عليها بالفشل، لأن انتهاء تعاستنا الإنسانية يعتمد على مدى انسجامنا مع التوازن الربانى فى الوجود، أو مدى إقامتنا لمفهوم «ملكوت الله داخلكم». وطالما لم يتطهر الإنسان من باطنه يظل التخلص من المحن أو البلايا الإنسانية أمرًا عسيرًا غير مرغوب فيه، لأن الخطاة والبرانيين يحتاجون إلى تلك المعاناة للتكفير عن خطاياهم وإبعاد تهمة الخطيئة عن أنفسهم،

أو لإنقاذ 'السطحية البرانية' من إثم الخطيئة[٢٢]. وترى وجهة النظر الروحية التى تأخذ فى الحسبان السبب الحقيق لكوارثنا أن الشر لا يجعلنا نعانى فحسب، بل يُؤدى إلى انحراف أنفسنا عن غايتها النهائية، حتى لو كان مصحوبًا بأقصى قدر من المتعة أو اليسر أو ما يُسمونه 'العدالة' المزعومة.

إلا أن الأمر برمته قابل للاختزال فى طيات الأسئلة التالية، فمثلا ما فائدة التخلص من آثار الشر دون التخلص من علَّته؟ وما جدوى إزالة تلك الآثار إذا بق السبب فى وجودها يُنتج الآثار نفسها إلى أجل غير مسمى؟ وما ضرر إزالة تلك الآثار على السبب نفسه؟ وما فائدة التخلص من آثار الشر بينما نتحول إلى سبب آخر أشد خبثًا من سابقه، أى كراهية كل ذى طبيعة فائقة والغرام بكل ما هو دنيوى؟

وباختصار، إذا حاول الإنسان مواجهة كوارث هذا العالم دون اعتبار الحقيقة الكلية أو الخير الأسمى فسيخلق كارثة لا مثيل لها،

٢٢ ينبع التزام الإنسان من هذه الأفكار، فعند معظم قبائل الأزمنة القديمة كان عليهم مواجهة الخطر فى حلبات القتال باستمرار كى يصيروا محاربين، ونرى وجهة النظر نفسها فى الطبقات التى تميل إلى الحروب عند كل الشعوب الأولى، وقد اعتقدوا أنه بغير تلك الفضائل البطولية يحط الإنسان ويتفسخ المجتمع، وقد يكون الولى أو القديس هو الإنسان الوحيد الذى استطاع الإفلات من ذلك التقلب، فلو كان كل الناس متأملين لأصبح قانون البطولة الصارم بلا ضرورة، والبطل والقديس هما فقط من وصل إلى الفردوس Elysium أو إلى قصر المحاربين السماوى Valhalla وإلى سماء الله Heaven Of The Kamis.

تبدأ بإنكار هذه الحقيقة الكلية وإهدار هذا الخير الأسمى، وإذا كان من يفعلون ذلك يقصدون تخليص الإنسان من هذه 'المحبطات' القديمة، إلا أنهم في الواقع يفرضون عليه أكثر أنواع الإحباط تطرفًا واستعصاءً على الإصلاح.

إن مدينة الله Civitas Dei لا يُمكن أن تلتقي مع النزعة التقدمية، على عكس ما يتخيل هؤلاء الذين يُكافحون من أجل مواءمة الرسالة الربانية مع أهواء وأوهام دنيوية، وتبدو مقولة السيد المسيح «من ليس معي فهو علي ومن لا يجمع معي فهو يفرق» [٢٣] ومقولات أخرى كثيرة كما لو كانت حروفا جوفاء، لأنها لا تنتمي 'لعصرنا الراهن'، برغم أن هناك منشورًا بابويًّا معاصرًا يذكر لنا أن الكنيسة لا بدَّ وأن تنظر إلى علامات الزمن وتترجمها في ضوء الإنجيل، وهو عكس ما يحدث فعليًّا[٢٤].

***

إن مقولة «اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم» [٢٥] هي مفتاح محنة وضعنا الأرضي، تمامًا كسابقتها التي قالت بأن «ملكوت الله داخلكم»، كما ذكر لنا الإنجيل أن الشر لن يُقهر إلا 'بالصوم والصلاة'، أو بالتخلي عن هذا العالم 'الخارجي الظاهر' والدخول

٢٣ متى ٣٠:١٢.

٢٤ كُتب هذا المقال في أثناء تولي البابا يوحنا الثالث والعشرين John XXIII,pope، ويعود تاريخ ذلك المنشور الدوري إلى تلك الفترة.

٢٥ متى ٣٣:٦

إلى ملكوت الله 'الداخلى الباطن'.

ولكن ما هى الخطيئة؟ وقد يُجاب عن هذا السؤال بأن مصطلح الخطيئة يُشير إلى مستويين أو بعدين، البعد الأول هو ضرورة أن 'يمتثل المرء للأوامر'، والبعد الثانى يُظهر فى حوار السيد المسيح عليه السلام مع الشاب الثرى حين قال له 'اتبعنى'، بمعنى أن المرء يجب أن يُثبّتَ نفسه فى البعد 'الباطنى الداخلى' فيحقق الكمال التأملى، فمثال مريم يسبق مثال مرثا[٢٦]، ولا ترجع معاناة العالم إلى الخطيئة بالمفهوم البسيط للكلمة، بل إلى الخطيئة 'السطحية البرانية'، التى تؤدى إلى كل الخطايا الأخرى، إن العالم الكامل ليس الذى يمتنع فيه الإنسان عن اقتراف الخطايا كما فعل الشاب الثرى، بل الذى يتألف من أناس يعيشون متوجِّهين نحو 'الباطن' وراسخين فى معرفتهم وحبهم لمن لا تدركه الأبصار، المتعالى مالك كل شىء. ولا بدَّ هنا من ملاحظة ثلاث مراتب مختلفة لمفهوم الخطيئة، أولاها هى الامتناع عن ارتكاب الخطيئة المتمثلة فى الفعل كالقتل والسرقة والتزوير، مع الامتناع عن أداء الفروض المقدسة، وثانيتها هى الامتناع عن الخطيئة المتمثلة فى الرذيلة كالكبر والغضب

٢٦ يمكن فهم ذلك فى ضوء النص الإنجيلى التالى «وفيما هم سائرون دخل قرية فقبلته امرأة اسمها مرثا فى بيتها وكانت لهذه أخت تدعى مريم التى جلست عند قدمى يسوع وكانت تسمع كلامه وأما مرثا فكانت مرتبكة فى خدمة كثيرة. فوقفت وقالت يا رب أما تبالى بأن اختى قد تركتنى أخدم وحدى. فقل لها أن تعيننى فأجاب يسوع وقال لها مرثا مرثا أنت تهتمين وتضطربين لأجل أمور كثيرة ولكن الحاجة إلى واحد فاختارت مريم النصيب الصالح الذى لن ينزع منها» لوقا ١٠-٣٨:٤٢

والبخل، وثالثة هذه المراتب هى الامتناع عن الخطيئة كحالة، أى حالة من 'الظهور السطحى' من تشتت وتصلب تؤدى إلى الخطايا والانتهاكات كافة. إن انعدام هذه الحالة الأخيرة ليس سوى 'محبة الله' أو 'الجوانية' أيًا كانت الصيغة الروحية لذلك المعنى، وتستطيع 'الجوانية' وحدها تشكيل العالم من جديد، لذلك قيل إنه لولا وجود الأولياء والقديسين فى الحياة لانتهى العالم منذ أمد بعيد.

ويلتقى فى الكِبْر مرتبة الإثم كرذيلة مع مرتبة الإثم كحالة، والتى تُشكِّل لب مفهوم الإثم، ذلك المفهوم الرمزى الذى يحوى كل ما يسجن نفوسنا فى البرانية السطحية ويعزلها عن الحياة الربانية الحقيقية. وبخصوص المرتبة الأولى أو الإثم كرذيلة، نرى أنه ليس هناك خطيئة جوهرية إلا وارتبطت بالنية، فترتبط بالتالى بمخالفة حقيقية للشريعة المنَزَّلة، وقد تباح المحرمات فى حالات خاصة، فيجوز للمرء الكذب على لص أو قاطع طريق، وقد يُباح له القتل فى حالة الدفاع الشرعى عن النفس، إلا أنه فى غير تلك الحالات نرى التصرفات غير المشروعة دائمًا ما تتعلق بخطيئة جوهرية، فهى مشابهة للخطيئة المتمثلة فى الرذيلة، وتشبه أيضا الخطيئة كحالة، والتى ليست سوى 'تصلب القلب' أو هى حالة من 'الوثنية' بالمعنى الإنجيلى للكلمة.

ونعنى بالالتقاء المستحيل هنا هو أن يتحالف مبدأ الخير مع الخطيئة المنظمة، وهى فكرة تقوم على ضرورة أن تعمل قوى العالم الآثمة على تنظيم الخطيئة بهدف محو آثارها، ومن الواضح أن الرسالة الكنسية

الحديثة تحاول التحدث بلغة العالم المعاصر، والتى تُعامَل ككيان نبيل دون أدنى سبب يُؤهله لذلك، وإذا أردت أن تتحدث بلغة 'العالم' أو لغة 'عصرنا' الحالى، فقد يصل الأمر إلى جعل الفضيلة تتحدث بلغة الوهم أو لغة الرذيلة، وأفضل مثال على ذلك هو مشكلة التواصل الكنسى بحثًا عن اللغة، والتى تمخضت عن النقاط التالية، كيف تتحدث اللاتينية وتجعل الناس يظنون أنها اللغة الصينية؟ أو بمعنى آخر لا يُلاحظون أنها لاتينية؟ إذ إن تعبيرات مثل 'التحدث بلغة شخص آخر' أو 'التحدث بلغة عصر ما' هى تعبيرات مثيرة للريبة، فالتزييف النسبى الذى تنطوى عليه تلك العبارات يجعلنا نرى أن المرء قد يجتذب بعض الأنصار دون أن يُغير فيهم شيئًا، بمعنى أنه لن يستنير منهم أحد ولن يدعو منهم أحد إلى الخلاص[٢٧].

ويتمثل فهم الدين فى قبوله دون شروط تعسفية قد تصوغ الدين بصورة تساعد على سوء الفهم وتجعله غير مؤثر على النفس، إذ إن غياب اللغط هو جزء من سلامة الإيمان، فإذا أردت فرض قيود، سواء أكانت تمس سعادة الفرد أم رفاهية المجتمع أم تمس الشعائر الدينية التى يتمناها المرء مُختصرة وبسيطة قدر الإمكان، فيجب أن

٢٧ «وأية مدينة دخلتموها ولم يقبلوكم فاخرجوا إلى شوارعها وقولوا حتى الغبار الذى لصق بنا من مدينتكم ننفضه لكم. ولكن اعلموا هذا أنه قد اقترب منكم ملكوت الله وأقول لكم إنه يكون لسدوم فى ذلك اليوم حالة أكثر احتمالا مما لتلك المدينة». لوقا ١٠: ١٠-١٢ وهذه الفقرة تُشبه مقولة «ولا تطرحوا درركم قدام الخنازير» التى توضح أن لكل أمر حدودًا وضوابط.

تكون تلك القيود هى الجهل أساسًا بماهية الدين وبماهية الله عز وجل والإنسان، وهو ما يعنى اختزال الدين إلى خلفية شكلية غير فعالة، وسلب حقوقه وأسباب وجوده مقدمًا، وهو ما لا يمكن أن يحدث، وتحاول النزعة الإنسانية الدنيوية أن تُعلن عن نفسها شكليًّا، وهو ما لا يتفق مع الحقيقة الكلية ولا مع الإحسان الحقيقى، لسبب بسيط وهو أن السعادة المادية فى الدنيا ليست هى السعادة بكاملها ولا تتطابق مع الغاية الكلية للمثال الإنسانى خالد الروح.

«اطلبوا أولا ملكوت الله»، إن تذكر هذه الحقيقة هو المهمة الأولى لكل رجال الدين، فلو كان هناك حقيقة بعينها تتلاءم مع 'عصرنا' بشكل خاص فهى تلك الحقيقة ولا شىء غيرها.

وإلقاء اللوم على النفاق والخيانة فى المقام الأول بلا مسوغ لا يكفى ليصير المرء متدينًا، إذ إن التدين هو تدين فى الفكر وفى الواقع معا.

يقول الله عز وجل ﴿يَابَنِى إِسرَآئِيلَ ٱذكُرُوا نِعمَتِىَ ٱلَّتِى أَنعَمتُ عَلَيكُم وَأَوفُوا بِعَهدِى أُوفِ بِعَهدِكُم وَإِيَّاىَ فَارهَبُونِ﴾ البقرة ٤٠، وتُعبر هذه الآية الكريمة عن حقيقة أصبحت خافية عنا، ألا وهى العهد أحادى الجانب، وذلك بموجب أن الإنسان لا يستطيع أن يضع نفسه موضع المطلق من الحقيقة، إذ إن المطلق وحده هو الحقيقة، لذا فإن أية علاقة ما بين الله جل وعلا والإنسان، أو بين المطلق والنسبى، هى علاقه محكوم عليها 'بالأحادية' بصورة مسبقة، وبرغم أن أى عهد لا يُمكن تصوره دون اتفاق متبادل،

إلا أن هذا التبادل يستحيل تحققه فى العهد ما بين الله عز وجل والإنسان إلا بشروط بعينها توجب على المرء أن يُحققها أولا، فيهبه الله استقرارًا رمزيًا يتسق مع الصمدانية الربانية، وهذا بالنسبة للإنسان هو 'البركة' المطلقة التى ينتفع بها الإنسان بمقتضى استقراره الروحى فحسب، والذى يعنى أنه فى حالة العهد مع الله جل وعلا يكون موقف الإنسان مشروطًا، وهو ما يحدث حين يكون الإنسان فى حالة معينة أو حين يعى حقيقة بعينها. ولا يستطيع هذا الإنسان التعلق بالله جل وعلا لأن الله وحده هو الجوهر المطلق فى ذاته، بينما الإنسان مخلوق لا يحتكم على العقل الكافى، ولا يُمكن أن يكون ذاته بذاته، بل بموجب تعلقه بوحدانية الله وصمديته سبحانه، وتشير الطبيعة غير المشروطة للعهد الربانى إلى البركة الربانية المطلقة وليس إلى الزيغ الإنسانى، وبمعنى آخر، إذا كان وفاء الرب بالعهد أمرًا مطلقًا بموجب صدوره عنه جل وعلا، فإن وفاء الإنسان بالعهد أمر محتمل، إذ إن الإنسان لم يعد هو نفسه بعد خروجه من دائرة اللطف الربانى، بمعنى أنه لم يعد يُحقق ما وُكِل إليه، وبالتالى تحول هذا الإنسان من المنظور الربانى إلى شىء آخر مختلف عن مقاصد العهد الربانى.

إن كل عهد ربانى يُشكِّل نواة لتراث ما، مهما كانت صيغته غير مشروطة، وهو ما يتضمن بالضرورة تحفظًا يخص الإنسان، والذى يصير فى لحظة العهد مطلقًا بصورة رمزية، بحسب قدرة ما هو نسبى

على أن يعكس صورة المطلق وتصويره فى الواقع إلى الدرجة التى يُمكن وصف الإنسان فيها بأنه فائق الطبيعة، أو بأنه مظهر رمزى للمطلق[٢٨]، بل ويمكن أن يكون معيارًا للعهد ما بين الله عز وجل والإنسان.

٢٨ يمثل كل إنسان مظهرًا ما بطريقة طبيعية وذلك بموجب التشاكل بين الكون الأكبر والكون الأصغر، وهو ما قد يسمى ما وراء الكون Metacosm.

يتميز الإنسان بمقدرته على الكلام بموجب غاية وجوده ومن ثم بموجب ذكائه الكلى، وقد وُهب أيضًا قدرة على الفكر والعمل، ومن الطبيعى أن يُحاكى الإنسان الطبيعة، إذ إنه خُلق على صورة الرب ووُهب المقدرة والحق فى الإبداع، ولكن من غير الطبيعى أن يُحاكى الطبيعة بشكل كامل فهو إنسان وليس إلهًا، وهو ما يتجاهله مذهب 'الطبيعية' فى الفن، فجنوح هذا الفن إلى محاكاة الموجودات بصورة مُطلقة يصل به إلى حتفه، فيصير العمل الفنى عديم الفائدة لا يتفق مع أى سياق روحى، بل إن هناك درجة من الإثم فى وعد هذا الفن بما لا يستطيع تحقيقه، إذ لا يُمكن أن يُحيي أجسادًا تخلو من الحياة.

وتبدو وظيفة الفن كما لو كانت ذات بُعدين، أحدهما سحرى والآخر روحى، ويظهر بُعده السحرى فى قدرته على التعبير عن المبادئ والقوى والأشياء التى يجتذبها بموجب 'السحر العلوى'، بينما يظهر بُعده الروحى فى تعبيره عن حقائق وجماليات باطن النفس. فحين نعود إلى «ملكوت الله داخلنا» يصير المبدأ تجليًا، كى يعود التجلى فيصير مبدأً مرة أخرى[29]، أو تعود 'الأنا' إلى الذات العلية الكلية، فتستطيع النفس الإنسانية أن تتواصل مع المثالات السماوية، وبالتالى

٢٩ قال القديس إيرينايوس Irenaeus «صار الرب إنسانيًا ليصير الإنسان ربانيًا».

مع مثالها ذاته.

ويعتمد مدى تدفق البركة الربانية فى العمل على العنصر الشعائرى الذى يحمله، ويظهر ذلك فى تجاربنا الحيوية وفى منتجاتنا الفنية على السواء، على عكس مذهب 'الطبيعية' فى الفن، والذى لا يترك أثرًا لأية روحانية أو قداسة، ومن ثم يخلو من أى توهج. وقد يحمل العمل الفنى الطبيعى فى مضمونه بُعدًا باطنيًا ما، إلا أن نموذج العمل الذى يستعين به الفنان هو الذى يحمل ذلك البُعد وليس العمل الفنى بما هو، فالتناقض بين الحياة والمادة الجامدة لا يضر إلا رسالة الفن.

إلا أن هناك أمرًا آخر، فمفهوم النزعة الطبيعية مفهوم مفكك، إذ لا يُعبر عن إفراط فحسب بل يُعبر أيضًا عن توجه يتسم بالمشروعية والمنطقية، فالعمل حين يُحاكى الطبيعة فى حدود مبادئ معينة، أى حين يُصر على كل ما هو جوهرى وليس على ما هو عرضى حادث[٣٠]، فقد يُطلق عليه 'طبيعيًا' دون أن تشوبه نقائص مذهب 'الطبيعية' الكامنة فى الفن، ويكون العمل الفنى حينئذ صحيحًا لا لأنه يستنسخ الطبيعة بل لأنه لا يستنسخها، فيترجم ما يُدركه إلى لغة جديدة مُبينًا المقاصد العميقة للأمور، وهو ما يعنى ضرورة أن يُقدم العمل نفسه على أنه منتج إنسانى وليس مجرد محاكاة بصرية للطبيعة المحيطة به.

٣٠ إضافة لذلك ينبغى أن يتوافق العمل مع المواد التى يستخدمها الفنان، وفى حالة التصوير ينبغى أن يتوافق مع متطلبات العمل على الأسطح المستوية، إضافة إلى الظروف الأخرى التى تحددها طبيعة هذا النوع من الفن.

***

وبعيدًا عن مذهب 'الطبيعية' فى الفن نرى فى الفنون الحديثة كالأدب مثلا جنوح المؤلف للغو بكل ما لديه، ويندفع إلى الإسهاب فى الوصف حتى لا يكاد يُبقى فى العمل الفنى على شىء، وذلك الميل السائد فى الفنون الحديثة كافة بما فى ذلك الشعر والموسيقى يفتقد بدوره لفطرة القداسة والحكمة والالتزام، فيُفرغ الفنان نفسه تمامًا داعيًا الآخرين إلى إفراغ أنفسهم أيضًا، وهو ما يعنى افتقاد كل ما هو جوهرى، وبالتالى افتقاد السر والإحساس 'الباطنى'، فى حين أن الاستبطان الكلى والتأملى هو الغاية وراء وجود أى عمل فنى.

ودون أن نكون منظوميين أكثر من اللازم يُمكن القول بأن عنصر 'الموضوع' هو ما يضع محددات العمل الفنى لمعظم الفنانين التراثيين، بينما كان عنصر 'الذات' هو الغاية الأهم لدى الفنانين المحدثين، إذ إن نيتهم من الإبداع أو الخَلْق هى التعبير عن شخوصهم الدنيوية الضئيلة فى طموحهم وسعيهم نحو أصالة ما، غير أن الفنان التراثى يعبر عن شخصه كذلك بطبيعة الأمر ولكن بوحى الموضوع وفى سعيه نحو هذا الموضوع، وعلى العكس منه نرى اهتمامًا بالموضوع لدى الفنان الحديث ولكن فى إطار ذاتيته وغاياتها[٣١]، فلم يعد الفنان

٣١ يجب أن نلاحظ أن كلمة 'ذات' Subject كانت مرادفًا أصوليًا لكلمة 'خبر' Predicate وأيضًا لكلمة 'جوهر' Substance، إلا أنها اتخذت عند كانط معنى الإنسان الواعى أو العارف والمفكر، وقد استخدمناها بهذا المعنى لأنه أصبح من متداولات اللغة الحديثة.

المبتدئ يحتاج إلى تعلم أصول التصوير، بل صار يحتاج إلى تعلم كيف يبتدعه ابتداعا، وكأن العالم قد انقلب رأسًا على عقب.

وهناك معنى ما فى أن يُصاحب الأعمال الفنية التراثية التى تعد تحفًا فنية سَيْلٌ من المنتجات الهدامة التى لا معنى لها[٣٢]، والتى غالبًا ما تكون من هفوات الفنان أو الصانع نفسه، فهذه هى نتيجة الحرية المفرطة، أو فلنقل ثمن غياب الحقيقة والتقوى والانضباط القائم على أسس روحية، وهذه هى مأساة كل الثقافات الحديثة منذ نشأتها، وستنتهى تلك الثقافات بتدمير نفسها بسبب التناقض القائم بين حقوق تدَّعيها وواجبات تجاهلها، ويبدو أن تخوف السامين من الأيقونات يعود لإدراكهم لهذه الضمنية، وحتى لو كان خطر الوثنية هو الدافع الرئيس لهذا التخوف، فهو خطر يتفاقم فى الولع بأمور من قبيل 'العبقرية' و'الثقافة'.

***

ومن الضرورى أن نميز بين الوثنية الموضوعية والوثنية الذاتية، ففى الحالة الأولى يتمثل الخطأ فى الصورة نفسها بموجب الاعتقاد بأنها الرب، أما فى الحالة الثانية فالصورة تختص بالفن الشعائرى ولكنها تفتقر إلى التأمل، وهو ما يُشكِّل الوثنية، ذلك لأن الإنسان لم يعد يُدرك الشفافية الميتافيزيقية للظواهر والصور والرموز التى يراها فيجعل من بعضها أوثانًا.

٣٢ نحن لا نتحدث عن الفن الحداثى الزائف، لأنه لا يكاد يوجد عندنا.

وإجمالا إذا كانت الأجناس الآرية والمنغولية مولعة بالأيقونات Iconophilic فإن الأجناس السامية تتوجس من الصور الأيقونية Iconophobic، والصراع الذى ظهر فى الأيام الأولى للكنيسة ما بين القائلين بالأيقونات Iconodules والرافضين لها Iconoclasts تم تفسيره بأن الدين السامى قد فُرض على العقلية الآرية، وهكذا كان لا بدَّ من خيار، وقد تغلبت الروح الآرية فى النهاية، إلا أن المناهضة البروتستانتية للأيقونات اتسمت بالابتعاد عن العقلانية لتفسر الأمر دون مرجعية بالعودة إلى الكتاب المقدس، الذى هو بحكم الواقع كتاب سامى.

وإذا كان الميل إلى الأيقونية هو ما حسم الأمر فى البدايات الأولى للكنيسة، كما هو الحال فى تشريعات الطعام والشراب، فمن الواضح أن ذلك كان لأن الحل الصحيح قد فرض نفسه بتوقيف من الوحى، فأول أيقونة للسيدة العذراء كانت من صنع القديس لوقا Saint Luke، كما كانت القديسة فيرونيكا Saint Veronica ذات المنديل المقدس[٣٣]. إن 'الصورة المقدسة' هى التى عبرت عنها المقولة البوذية «إن البوذات يُخلِّصون بفضل جمالهم الفائق أيضا».

ولا يقتصر الأمر على تخوف الساميين من ذوى الأصول البدوية من الأيقونات، بل هناك أيضًا غياب للصور لدى معظم الشعوب

٣٣ القديسة فيرونيكا ذات المنديل هى من قامت بمسح وجه السيد المسيح عليه السلام بمنديلها وهو على الصليب بحسب الرواية المسيحية، فانطبع وجهه على هذا المنديل، ونشأت بذلك أولى الأيقونات المسيحية.

الشامانية المغولية وخاصة الهنود الحمر، فيفتقدون الصورة الربانية فى هذه الحالة، لا بسبب اهتمام المبدإ اللاهوتى بمنع وقوع اختلالات معينة، ولكن لأن الطبيعة البكر هى 'صورة ربانية' فى حد ذاتها، وتنتمى إلى الروح الأسمى لا إلى الإنسان الذى يرى آياتها فى آفاقها. وفيما يتعلق بالفن الشعائرى علينا أن نذكر أن الأعمال المرسومة والمنحوتة هى من صنع الله سبحانه كما هى من صنع فنانيها، إذ إنه تعالى من يُوحى للإنسان فيبدع، فيُلهم الله عز وجل صورته فى شكل إنسانى، فإذا كان الإنسان قد «خُلق على صورة الرب» فذلك لأن الله هو المثال الأولانى للصورة الإنسانية، وإذا كانت الطبيعة البكر هى صورة الله عز وجل فإن الإنسان القائم فى مركز تلك الطبيعة يُمثل أيضًا صورة الله جل وعلا، فهو من ناحية شاهد على الصورة الربانية التى تحيط به، ومن ناحية أخرى يُمثل تلك الصورة فى نفسه إذ إن الله يتجلى فى صورة الإنسان من منظور الفن الشعائرى.

ومن الواضح أن تعلق صورة الإنسان بمثالها الربانى الذى يعيش على الأرض هو ما أوحى بفكرة العرى المقدس، والذى استنكرته الأديان السامية لأسباب تتعلق بمنظور روحى معين وأخرى تخص المجتمع، وهو أمر لا يزال قائمًا فى الهند التى كانت الموطن الأول للنُّساك المتجردين المتعبدين برياضة البدن Gymnosophists، وتتواجد بشكل متفرق بين المتأملين ذوى النزوع إلى الحالة الأولانية، وقد قال 'كريشنا' عن حالة التجرد من الملابس أنها تعيده إلى الحالة

الأولانية[٣٤]، أى إلى ما قبل الخطيئة الأولى، فطريق الحرية يبدأ بعودة الإنسان إلى أصله.

٣٤ يمثل الثوب فى الأديان السامية بلا شك خيار 'الروح' فى مقابل 'الجسد'، إلا أن الجسد بالرغم من ذلك يُعبر جوهريًا عن الشكل الربانى Deiformity، وبالتالى عن 'الربوبية' الأولانية والفيض أو البطون، فإذا كان الثوب يشير إلى النفس أو الوظيفة فالجسد يشير إلى العقل.

الْمَغْزَى الرُّوحِيُّ لِلْعَمَلِ

قام الولع الحديث بمفهوم العمل على حقيقة أنه أمر لا بدَّ منه لأغلب الناس من ناحية، وقام من ناحية أخرى على الميل الإنسانى نحو الاستفادة من الأمور الحتمية، ويظهر لنا العمل فى الكتاب المقدس كنوع من العقاب الربانى «بعرق وجهك تأكل خبزا حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها. لأنك تراب، وإلى تراب تعود» التكوين ١٩:٣، فقبل الخطيئة الأولى والهبوط من الجنة لم يعرف آدم وحواء العمل، وهناك الكثير من القديسين المتأملين فى كل مكان ممن لم يعرفوا العمل دون أن يتصفوا بالكسل، وجميع المجتمعات التراثية تسمح بوجود هؤلاء الفقراء الذين يتلقون الصدقات ولا يسألون الناس إلحافًا، بل يدعون لهم فحسب، ولا يتخيل أى هندوسى أن يُوجه اللوم لـ'راماكريشنا' أو لـ'رامانا ماهاريشى' لأنهما لم يُزاولا أية مهنة، فمن الإجحاف أن يُطمس كل ما هو مقدس فى الحياة العامة، وأن يكون النظام الصناعى بما يفرضه من قيود هو ما يجعل العمل 'أمرًا قطعيًا'، وكل من يقع خارج قيوده يُتهم بالكسل والفساد.

وأيًا ما كان الأمر فليست كل الأعمال سواء، فقد كان هناك دائمًا زراعة تتسم بالنبل، وحِرف تؤدى فى المنازل وفى ورش طوائف الحرف التى لم تعد قائمة، ثم ظهرت العبودية الصناعية منذ القرن التاسع عشر فى المصانع، وهى عبودية وصلت إلى حد الوحشية إن

لم تكن أكثر انحطاطًا، إذ إن غايتها هى الآلة، وهو ما يستحيل معه رضا الإنسان عن أداء العمال فى أغلب الأحيان، وبالرغم من ذلك فحتى هذا العمل الذى يُعد كميًا أكثر منه كيفيًا قد يتحلى بسمة شعائرية بموجب الميل الروحى للعامل، والذى يُدرك عجزه عن تغيير العالم، وأن عليه كسب قوته وقوت أسرته، فهو يُجاهد حسبما يُتاح له من إمكانات ليجمع بين عمله والوعى بمصيره النهائى وبين 'ذكر الله'، وهو ما يتمثل فى تعبير 'الصلاة والعمل Ora et labora'.

وبعد طرحنا لما سبق نقول بأن الحرية تكمن فى الرضا بالواقع لا فى التحرر من القيود، وهو الأمر الذى لا يتحقق على الأرض إلا نادرًا فضلا عن أنه لا يضمن السعادة للإنسان.

***

إن كل طرق التربية الروحية لا تستثنى إمكانية سلوكها وسط مشاغل الحياة، بما فيها تلك التى تشدد على سمو حياة التنسك، ولعل نموذج الطبقة الثالثة فى الكنيسة الكاثوليكية خير برهان على ذلك، إلا أن السؤال الذى نطرح إجابة عنه هنا هو كيف يمكن التوفيق بين نسك روحى خالص وبين الالتزام بالحياة البرانية، بل ودمج هذا الالتزام فى حياتنا الباطنية؟ والإجابة هى أن عمل الإنسان اليومى لا يُشكِّل عقبة فى طريقه الروحى، وهو ما يستوجب أن يكون العمل عنصرًا إيجابيًا فى سلوك الطريق، أو بالحرى يكون عونًا إضافيًا على تحقق الوجود الربانى فينا.

وتعتمد كلية العمل على ثلاثة شروط أساسية، وهى على الترتيب

'الوجوب أو الضرورة' و'التقديس' و'الإحسان'، ونعنى 'بالوجوب' أن يكون الفعل متوافقًا مع ضرورات العمل لا مع الهوى كى يكون روحانيًا، إذ يُمكن للمرء إضفاء القداسة على أى فعل تُحتمه الحياة بشرط ألا يكون لهوًا يفتقر إلى سبب للوجود، أو أن يكون له صيغة مستهجنة، وهو ما يدفعنا للقول بأن أى فعل واجب وضرورى يحمل سمة تُمكِّنه من الانعكاس على الروح، إذ تحمل الأفعال الضرورية سمة كلية تحولها إلى رمزيات واضحة.

وثانى هذه الشروط هو 'التقديس' ويعنى أن تكون غاية العمل خالصة لله سبحانه قائمة على محبته والرضا بقضائه، وهو المعنى الذى يتأكد فى مفهوم الصلاة فيأخذ شكلا شعائريًا فى معظم الأديان التراثية إن لم يكن فيها جميعًا، فيصير 'مقدسًا بطبيعته' وكأنه نظير مُصغر لما هو مقدس 'بصورة تفوق الطبيعة'، وذلك هو المعنى الكامل للشعيرة.

وأخيرًا نأتى لثالث الشروط وهو 'الإحسان' فى العمل والذى يُوجب على الإنسان أن يكون عمله خالصًا لله سبحانه، ويبرهن إحسان العمل على ذاته كما يبرهن صنع الله فى الوجود على ذاته سبحانه، بمعنى أن كل فعل لا بدَّ وأن يستحضر الفعل الربانى المثالى ويستوحى فى الوقت نفسه الكيفية التى يُنجز بها الفعل الإنسانى، ويشتمل إحسان العمل على ثلاثة أوجه وهى على الترتيب النشاط بما هو والغاية منه والوسائل والعمل بما هو، وقد يكون إحسانًا

موضوعيًّا أو ذاتيًّا، فيطابق الغاية المنشودة أو يُلائمها، ثم بعد ذلك تأتى الوسائل التى لا بدَّ وأن تتطابق هى الأخرى أو تتلاءم مع الهدف المقصود، وهو ما يعنى ضرورة اختيار الوسيلة فى البداية ومن ثم يأتى دور المهارة لتصوغها بعد ذلك، أو أن يحدث التطابق المثالى بينها وبين طبيعة العمل، وأخيرًا لا بدَّ أن تتصف نتيجة العمل بالكمال والتطابق مع طبيعة الحاجة إليها.

ولو اكتملت هذه الشروط التى تُشكِّل ما يُمكن تسميته بالمنطق الباطنى والظاهرى للفعل الإنسانى، لن يكون العمل حينئذ عقبة فى الطريق الروحى بل يصير عونًا للإنسان عليه، وعلى العكس يظل العمل المفتقر إلى الإحسان عائقًا فى طريق الباطن، فهو لا يتوافق مع أية احتمالية ربانية، فالله هو الكمال جل وعلا، ولو أراد المرء التشبه بصفات الله فلا بدَّ له من السعى إلى الكمال فى عمله وفى سكينته التأملية.

الجزء الثانى

الْإِنْسَانُ وَالْحَقِيقَةُ وَالطَّرِيقُ

مَلَكَاتُ الْإِنْسَانِ وَصِيَغُهُ

هناك ثلاث ملكات أساسية لدى الإنسان هى الذكاء والإرادة والانفعال، ويمكن القول من منظور ما بأن تلك الملكات الثلاث هى المعرفة والمخافة والمحبة، أو بصورة مشاكلة هى الضرورة والمروءة واللطف، ويمكن بالذكاء فهم أن هناك حقيقة مطلقة وخيرًا أسمى كامنًا بداخلنا ويعلو علينا فى الآن ذاته، فالحقيقة هى ما نعيش والخير هو كل ما ينشأ عنه سعادة لنا، ونستطيع بمنطق سليم أن نتمنى الوصول إلى تلك الحقيقة التى هى الخير، ولا يُمكنا الوصول إليها من خلال الأخذ بأسباب الإرادة والعمل فحسب، بل لا بدَّ من تحقيقها عبر الحب والفضيلة بعون الله تقدس وتعالى.

ولدى الإنسان أربع ملكات فعالة، هى أولا الاستدلال العقلى، الذى يتسم بالموضوعية والقدرة على التمييز، وثانيًا الحدس، الذى يتسم بالذاتية والتوحد، وثالثًا ملكة الخيال النشطة الخلاقة، ورابعًا الذاكرة الطيِّعة الحافظة. والاستدلال العقلى ليس هو الذكاء ذاته بل إحدى أدواته فحسب، ذلك إذا كان يلهمه العقل المُلهَم أو الأفكار السليمة أو الوقائع المنضبطة، فليس هناك أسوأ من عقل بُتر من جذوره، فشر الأمور هو أن يفسد أفضل ما فى الإنسان وهو العقل Corruptio Optimi Pessima، والعقل المُلهَم Intellect هو ما يسيطر على ملكاتنا الأساسية مضفيًا عليها النبل، ويغذى ملكة

الاستدلال التى تتسم بالموضوعية والكلية، وتحقق به حرية إرادتنا ومن ثم تحقق البطولة الأخلاقية، كما يُؤدى إلى تهدئة الانفعال ومن ثم إلى الشهامة والشفقة.

إن العقل هو الدليل على النور الربانى الكائن فى أعماق القلب الإنسانى، والذى يصير الإنسان بدونه بلا معنى، فهو «مخلوق على صورة الرب».

***

وبالإضافة لهذه الملكات المبدئية والفعالة أو القلبية والعقلية التى يشترك فيها كل بنى البشر، هناك صيغ إنسانية تُفرق بين تلك الملكات، وبالتالى يجب علينا التميز بين الفضيلة والموهبة، فالفضيلة سماوية رأسية على مقامات، بينما الموهبة أرضية أفقية على أحوال، وهو ما يعنى أن الفضيلة ضرورة فى حد ذاتها، بينما الموهبة قد تكون مفيدة فحسب على الأقل من المنظور الروحى، وقد يصير الإنسان قديسًا دون أن يكون عبقريًا، والعكس صحيح، إلا أن قيم الفضيلة والموهبة يندمجان معًا فى الذين يُهيّئون للنبوة إلى الحد الذى تتبلور فيه مهمة الرسالة.

أما باقى الصيغ الإنسانية فتتمثل فى الميول والخصائص المختلفة كالفاعلية والمنفعلية والخفة والثقل واللاتمايز، أو بتمثيل رمزى هى النار والماء والهواء والتراب والأثير، وبمعنى آخر يُمكن القول بأنها تمثل فى التمييز والسكون التأملى وطمأنينة التوكل والجلال، علاوة على تماثلها فى مقاصد البشر المشتركة، ويكتسب تنوع السمات

الشخصية للبشر مشروعية بحسب التلاؤم مع التوازن المخصوص الذى يُضفى على كل سمة قدرها.

***

وتمثل نقطة الانطلاق لدى البعض فى التسليم بأن الإنسان فاسد بطبعه، فهو آثم بحاجة إلى مسيح يُخلِّصه، بينما تمثل نقطة البدء عند البعض الآخر فى طبيعة الإنسان ذاته بذكائه الكلى وإرادته الحرة وطبيعته الرحيمة، بشرط أن يعتمد فى ذلك على الوحى وبصيرة العقل المُلهَم Intellect، وبالوسائل التى تنبثق عنها البركة الربانية[٣٥]. ومن الممكن دمج وجهتى النظر معًا، فالاحتمالات الإنسانية المعيارية العميقة منتشرة فى الوجود كله على السواء، إذ ليس هناك انفصال بيننا وبين طبيعتنا الربانية.

***

إن الفضيلة كائنة فى طبيعة الإنسان «المخلوق على صورة الرب»، وهذا هو الإنسان الذى نقصده، والذى لم تتشوه طبيعته بفعل التخثرات الكونية كما ظهر فى الإنجيل بصورة رمزية. وأينما وُجدت الفضيلة كانت البركة الربانية، فالملائكة تحمل الفضائل على محفة البركة كما لو كانت تصب خمرًا فى كأس من ذهب، وتظهر طبيعة المثال الربانى فى الإنسان متمثلة فى رأسية الجسد الإنسانى وفى عطية الكلام، إذ يلزم الاتجاه الرأسى لإضفاء الجلال عليه بصفته

٣٥ انعكست كل من وجهتى النظر فى التمايز عند اليابانيين ما بين قوة الغير tank وقوة الذات، لأن المرء دائمًا يحتاج إلى الذكاء بجانب النعمة.

فقيه ذاته Pontifex، بينما كانت عطية الكلام ضرورية لتواصل الخير الذى يبدأ بالرسالة السماوية الكامنة فى أعماق قلب الإنسان.

وتلخيصًا لما سبق، رغم أن هناك فضيلة وحيدة تتمثل فى محبة الرب ومحبة الجار، إلا أن هناك تنوعًا يُعزى إلى تعقيد النفس الإنسانية والحادثات الأرضية، وهناك أيضا ما هو أكثر من ذلك، فالصفات الأخلاقية تعزز كل منها الأخرى وتكملها، بحيث لا يكتمل الصبر إلا بالتوافق مع اليقين الذى يُضفى عليه قدرًا من اللطف، كما يحتاج اليقين قدرًا من المروءة كى يكون كاملا، وهذا هو معنى الصبر، ويكمن الكمال فى التوازن ما بين المتقابلات التى يُكمل بعضها بعضًا.

وبصورة مشاكلة فالمروءة لا تكتمل إلا إذا ترافقت مع الرضا، الذى يُضفى عليها عبقًا من السكينة، كما يزداد الرضا رسوخًا بدوره حين ينصهر مع الحمية.

وبالمثل تُعزى فضيلة التواضع إلى انصهارها مع العزة ومع الوعى 'بالمحرك الساكن' الذى نشارك فيه بموجب طبيعتنا الربانية، فلا خير فى عزة بغير تواضع.

وأخيرًا لا بدَّ أن تقترن المحبة بالعدل، ومن ثم بمفهوم الحقوق والواجبات، حتى لا يصير للصلاح الظاهر أسبقية على الحقيقة الباطنة، والعكس صحيح، إذ يعوض لطف المحبة ما فى العدل من صرامة، ليصير المرء «مُحبًا لقريبه كما يحب نفسه».

***

إن شخصية الإنسان تنبثق بصورة أساسية من مجموعة أفكار تتجمع حول فكرة مركزية مُحددة، وتنبثق سلوكيات الإنسان من هذه الأفكار فتُظهرها وتضعها موضع التطبيق، وبالنسبة للإنسان الموجود الفعال فإن الأفكار لا بدَّ وأن يعقبها عمليات ونتائج، وذلك هو ما يحدد الشخصية بغض النظر عن العوامل الذاتية كالميول والمهارات، التي تضفى على الشخصية شكلها ونسقها، وعلى أية حال لا يمكن لأحد أن يستخلص شخصية من فراغ، كما أنها تفقد معناها بعيدًا عن مكوناتها الأساسية، وأما الهوس الحديث بفكرة العثور على 'شخصية للمرء' فما هو إلا انحراف مبين، فهو بمثابة وضع العربة أمام الحصان، وأول شرط لمشروعية الشخصية ليس الرغبة فى تحقيق مظاهر بل تحقيق هوية ما نريد أن نكونه.

ولا شك أن الخبرات تسهم فى تشكيل الشخصية، أو إكسابها شكلا، لكنها لا تكسبها جوهرًا، إذ يعتمد الجوهر على الحقيقة لا على وقائع شكلية بعينها، وتساعد الخبرات على أن نصبح ما ينبغى أن نكون، وعلى إطلاق شخصيتنا الحقيقية التي ليست سوى شخصيتنا السماوية أو الأولانية، وهى الشخصية الوحيدة التى يجب أن نرغب فى أن نكون عليها .

ولا يقولن أحد إن هذه هى شخصيتى وعليك أن تقبلنى كما أنا، لأننا جميعًا رهن مشيئة الله.

***

وهناك مشكلتان عظيمتان تواجهان الحياة الأرضية، وهما حب

الظهور وحب المادة، أو بالأحرى البرانية غير المتزنة والمادة القابلة للفساد، فالبرانية هى افتقاد الاتزان بين ميلنا نحو ظاهر الأشياء وباطن الأمور أو نحو 'ملكوت الله'، أما المادة فهى الجوهر الأدنى بحسب طبيعتنا الروحية التى تحكمنا فى هذه الحياة الأرضية.

والأمر اللازم هنا ليس رفض الحياة البرانية الظاهرية تمامًا والأخذ بكل ما هو باطنى فحسب، بل بناء علاقة مع الباطن الروحى تخفف من سطوة الظاهر، وتسمح لنا برؤية الله فى كل أين، وإدراك الآيات الربانية فى الآفاق وفى النفس، أى التكامل بين الظاهر والباطن، وجعل الظاهر مؤيدًا للباطن، فالجمال يُدركه باطن النفس الروحى، كما أن البطون النرجسى المتكبر لا يصح أن يختلط بالبطون التعبدى. أما المادة فلا يصح أن ننكرها تمامًا بل نزيل عنها إغراء سطوتها، لنميز فيها ما هو مثالى أولانى نقى عما هو عرضى مَشوب، كى نتناوله بما يستحق من نبل ورصانة ﴿فكل شيء طاهر للطاهرين﴾.

***

إن الغاية من وجود الإنسان هى تحقيق الوعى الذى تحققه الذات العلية بذاتها، والذى لا بدَّ أن تتردد أصداؤه فى الحادثات بموجب لانهائية المبدإ الربانى.

وعلاقتنا بعالمنا الأرضى أمر مشروط ونسبى، بينما تخلو علاقتنا بالسماء من الشروط ولا تتقيد بقانون، والأمر الوحيد الذى يُمكن اعتباره بصورة مطلقة هو مدى وعينا بالمطلق، وعدا ذلك فكل شيء بيدى الله سبحانه.

هناك حقائق ترقى إلى مرتبة المبادئ لأنها تبرهن على ذاتها بذاتها، وبالتالى يُمكن البرهنة عليها بموجب ظاهرها، وهناك حقائق أخرى مُسلم بها لأنها معطيات فى جوهر الذكاء، ويؤكد برهانها على باطنها الذى قد يثبت على نحو وجودى كأمر واقع، وهو ما يُثير التساؤل حول المقصود بالبرهان، فهناك شروط معينة يجب أن نحققها كى نستطيع فهم ما يُبرهن عليه، وعلى أية حال فحقيقة أن المبادئ الميتافيزيقية تبرهن على ذاتها من داخلها لا تعنى أنها عصية على الشرح ظاهريًّا بالاستدلال، إذ تتيح مداخل للتمييز المُلهَم، ولولا ذلك لما كان للإنسان مؤلفات ولا نظريات، أما بخصوص قبول الحجج التى يُمكن استيعابها استدلاليًّا فيعتمد كل شىء على ميولنا الأساسية وعلى معرفة ما نحن عليه وليس على معرفة ما نعتقده.

***

ونقول إن هناك المطلق أو الحقيقة المتعالية التى لا يُمكن إدراكها بالحواس لأنها خارج حدود الزمان والمكان، ولا تُدرك إلا بالعقل المُلهَم Intellect بما هو والذى يكتسب وجوده بها، إذ توفر الحقيقة بموجب لا نهائيتها بعدًا عرضيًّا أو نسبيًّا للأمور لنتمكن من إدراك سر انعكاساتها، و«لأن من طبيعة الخير أن يُقدم نفسه» فإن هذا يعنى أن الله جل وعلا لا يُحب أن يُعرف لذاته العلية فحسب بل لتجلياته أيضًا فى كل ما هو غيره، وهذا هو جوهر كلية القدرة

الربانية.

وهو ذاته ما نسميه الخير الأول، لا لأننا نؤمن به فحسب بل لأننا نعرفه، ونعلم عنه بالقدر الذى يتحقق فى وعينا به وشوقنا إلى التعالى إليه بقلوبنا التى تسع حضور الحق المطلق، والذى بدونه ما أصبحنا ناسًا.

***

ويحتوى الذكاء البشرى فى جوهره بموجب قدرته الجوهرية والكلية على المعطيات الأساسية للحكمة الخالدة Sophia Perennis، وهى الحقيقة المطلقة المتمثلة فى الخير الأسمى، أو هى لانهائيته أو كلية قدرته التى تُشكِّل جوهره، ويتمخض عنها عالم النسبية أو العرضية، فالنسبي هو تصور للمطلق اللانهائى من ناحية، ومن ناحية أخرى إظهار المطلق النسبي اللانهائى على مختلف مراتبه فى نشأة الكون، وحيث إنه قد ابتعد عن المبدإ الربانى فإنه يظهر فى الأعمال التى يعملها فيشوبها النقص وعدم الكمال والشر، إلا أن عدوان الشر غير الموجود فى حد ذاته على الحقيقة لا يُمكن أن يقهر الخير الذى يُمثل جوهر الوجود والنعمة، فالحق ينتصر على كل ما سواه Vincit omnia Veritas.

ولاشك أن أرواحنا تشتمل على عدة مثالات فى مرتبة مبدئية، وهى جوهرية وإن اتسمت بالجزئية، وأول هذه المبادئ هو التسليم

بوجود الله كلى القدرة فهو جل شأنه الخير أصوليًا[٣٦]، وأنه جل وعلا هو المحسن والمجْزِى، وأن لنا أنفسا خالدة، وأن علينا وظيفة مزدوجة هى إقامة الصلاة وتحرى الفضيلة، وأنها خلقت للخلاص والغبطة، وذلك هو لاهوتنا السليق شئنا أم أبينا[٣٧]، و«طوبى للذين آمنوا ولم يروا».

***

وحقيقة أن المبدأ والتجلى غير متلازمين لا يعنى أن كلا منهما غريب عن الآخر، بل على العكس فالتجلى متصوَّر بشكل مسبق فى المبدإ الأساس وهو ما ينعكس بالضرورة على عالم التجلى، إذ يحوى العالم صيغ الحضور الربانى مثلما يشتمل العقل الربانى على المثالات الأولانية لظاهرة العالم، أو بمعنى آخر أن الله جل وعلا حاضر فى العالم بموجب حضور العبادات، وأما عالمنا فهو حاضر فى العقل الربانى من المنظور الأفلاطونى.

ويبدو التجلى إيجابيًا من ناحية لأنه يُعبر عن المبدإ، إلا أنه من ناحية أخرى يتسم بسلبية تجعله يبتعد بنا عن المبدإ الربانى ويعارضه، ورغم هذا الغموض إلا أنه إيجابى فى حد ذاته، لأن غاية وجوده هى إظهار نور الحقيقة الربانية، وهو ما يدفعنا للقول بأنه خير يشوبه

٣٦ «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» حسب تعبير الإنجيل، ويقول جل وعلا فى الحديث القدسى «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»، ومعنى أسبقية الرحمة هنا أنها أزلية وليست مؤقتة، فالرحمة جوهرية والغضب عرضى.

٣٧ وهذا هو سبب عدم وجود مؤمنين بلا دين، وهو ما يتضح فى أطروحتنا عن الفيض أو البطون فى المفهوم الروحى.

بعض الشر بدلا من القول بأنه شر يحوى بعض الخير، ويتضح رجحان كفة المظهر الإيجابى بموجب طبيعة الوجود، التى تمثل الخير الأسمى Agathon وهو المثال الأولانى ومصدر كل خير، ومن الواضح تمامًا أن الحرمان هو الأمر العارض بينما الخير هو الجوهر الدائم، فلا يُمكن للكون أن ينشأ بالحرمان، فلو لم يتوازن مع الخير لما تواجد الخير فى هذا العالم، ونؤكد على كل تلك المعطيات لما لها من طابع أصولى ملطِّف لوعثاء الوجود.

وسبب وجود العالم عند أفلاطون والقديس أوغسطين هو ميل الخير الأسمى لتقديم ذاته، وهو سبب قائم على لانهائية المبدإ الأسمى الذى يتضمن بالضرورة 'إمكانية المستحيل'، أو بالأحرى إمكانية ألا يبدو المطلق مطلقًا، وحيث إن هذه الإمكانية عبثٌ فى حد ذاتها فلا يُمكن أن تحقق إلا فى البُعد الوهمى أو فى 'مايا' Maya أى ميدان معركة الالتباس فى هذا العالم.

***

وهناك إشكاليتان لدى الفيلسوف هما إشكالية الوجود أو الحقيقة وإشكالية الوعى أو المعرفة، وسبب هاتين الإشكاليتين هو التحيز المادى الذى يتناول أصل الوجود باعتباره أمرًا ماديًا ملموسًا فقط، بينما لا نرى أثرًا لتلك الإشكاليات لدى العارف فهو مُدرك للوجود باستيعابه كظواهر وآيات ويعرف أن الإنسان هو ما يعرف[٣٨].

٣٨ 'براهما' هو الحقيقة Satyam والعالم ظواهر Mithya و«ليست النفس سوى براهما».

إن السبب الكافى لوجود الذكاء الذى يجعل من الإنسان إنسانًا هو أنه وحده القادر على التوجه إلى الغاية الوحيدة التى يجب التوجه إليها وهى المعرفة، فقد خلقنا لنكون مرآة تعكس الحق المطلق، أو لنعرف المطلق انطلاقًا من النسبى، وذلك بموجب لامحدودية الإمكانية الربانية التى لن تستثنى تلك الطريقة المباشرة للوعى بالذات العلية، فمعرفة الحقيقة الكلية تعنى إدراكها بشكل كلى، وبالتالى يكون على الإنسان إدراك وجوده بكل كيانه، وعليه أن يرغب فى تحقيق ما يعلم وأن يعلم ما يرغب فى تحقيقه، مفترضًا أن غايته الأسمى من المعرفة هى معرفة المطلق، فاليقين بالمطلق هو أمر مطلق كذلك لاتساقه مع الوجود بشكل مُطلق.

سِرُّ الْقُدْرَةِ الرَّبَّانِيَّةِ

لا تعنى الآية الكريمة ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ هود ١٠٧ أن الله تنزه وتعالى يمكن أن يكون لديه رغبات تعسفية، وإنما تعنى أن الموجود الأسمى عز وجل قادر بطبيعته على تحقيق كل إمكانية، غير أن لا محدودية ولا تناهى هذه القدرة الربانية يتضمنان شيئا من الإمكانات العبثية من منظور الإنسان إن جاز التعبير، والتى تُناقض طبيعة الوجود، تلك الطبيعة الكامنة فى كل ظاهرة تجلى سواء أتجلت فعليًّا أم لا، ولا يُمكن تحقق هذه العبثية إلا فى صيغة وهمية محدودة، إذ يستحيل على الشر أن يتخلل النظام الربانى، ولا أن تتناصف القدرة مع الخير، فليس هناك تماثل بينهما، والشر مُقيد بالزمان والمكان إلى الحد الذى يُختزل فيه إلى شيء بالغ الضآلة وسط تدابير الكون الكلية، وهى الأمر الجوهرى بحسب الآية الكريمة ﴿ورَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الأعراف ١٥٦.

وبمعنى آخر تستلزم اللانهائية الربانية أن يقبل المبدأ الأسمى لا بتحديد نفسه أنطولوجيًّا بحسب التجليات الكونية فحسب بل وبسماحه جل شأنه لبعض تلك التجليات بأن تناقضه، وهى فكرة يقبلها الميتافيزيقى بصورة فطرية، إلا أن العامة لا يُمكنهم قبول ذلك أخلاقيًّا فهم يرفضون التسليم بالنتائج الملموسة لمبدإ 'العبث المقدر'.

***

ويذهب البعض لحل إشكالية الشر الشائكة تلك إلى القول بعدم

وجوده لأن كل ما يحدث بمشيئة الله تعالى، وأن الشر قائم 'من منظور الشريعة' فحسب، وهو أمر لا يُعقل لأن الله هو مُنزِّل تلك الشريعة، كما أنها نزلت نظرًا لوجود الشر وليس العكس، وعلينا القول بأن الشر مُتضمن فى الخير الكلى ليس كشر فى حد ذاته بل كضرورة وجودية، تكمن فى هذا الشر وتتأصل فيه من الناحية الميتافيزيقية دون أن تحوله إلى خير.

وهكذا لا يجب أن يدفعنا ذلك للقول بأن الله جل وعلا يشاء الشر، ولا أن الشر هو خير لأن الله لا يُعارض وجوده، بل للقول بأن الله يسمح به فحسب حين يرتكبه إنسان، وقد يُقال من ناحية أخرى بأن علينا قبول قضاء الله حين يعترض الشر مصيرنا ونعجز عن الإفلات منه، ولا يجب أن يغيب عن بالنا حقيقة أن اليقين هو المكمل للتسليم، وهو جوهره فى الآن ذاته من الناحية الميتافيزيقية والأخروية، والذى نحمله فى أعماق أنفسنا، إذ نعتقد بيقين غير مشروط فيما يختص بالله سبحانه وبيقين مشروط فيما يمكن أن نكونه نحن.

الْإِيقَاعُ الثُّلَاثِيُّ لِلرُّوحِ

يمكن تشبيه الوجود بتمدد يبدأ من نقطة، ولو قلنا تمددًا فإن ذلك يعنى دورة، فكل ما يخرج عن نقطة مرهون بالعودة إليها، وكل

زيادة لابدَّ أن يعقبها نقصان، وإذا كان هناك وجود وموجودات فإن الوجود لا بداية له ولا نهاية، ويعنى هذا أنه يُشكل بعدًا لازمًا للحقيقة الربانية، لذا فهو 'دائم' بموجب تلك اللزومية، دون إغفال قانون الموت والميلاد، فالموجودات تزدهر ثم تندثر، ولا شك أن ذلك الكون المرئى المحيط بنا سيفنى بدوره فى مستقر له.

والموت هو البرزخ الذى يصل بنا إلى النقطة التى انبثق عنها وجودنا على الأرض، ومعنى «أن تحيا تجربة الموت قبل موتك» هى على المستوى الروحى أن ندرك بكامل إرادتنا ووعينا ما يمر به الميت، وألا يغيب عن بالنا النقطة التى بدأنا منها وهى الوجود البحت.

ويمكن أن نميز ثلاثة أقطاب كونية هى الوجود Being والوعى Consciousness والغبطة Joy، وهى الثالوث 'الفيدانتى' المعروف، والوجود والوعى هما أصل الكون، وتنشرهما الغبطة فى الكون حتى أقصى حدود التجليات، وللقداسة أو الحكمة قطبان أحدهما وجودى أو أنطولوجى والآخر عقلى مُلهَم Intellectual، وتبقى النفس كما هى فى العلاقة الأولية مستكينة فى براءتها الأولى، وتظل واعية بجوهرها ولا تبدد ذاتها فى الظواهر، وهو ما يُسمى فى السياق المسيحى 'بالسر المريمى Marian Mystery' المتمثل فى الوداعة Childlikeness والفقر Poverty والتواضع Humility، والفضائل هى التعبيرات الواقعية لتحقق هذا الكمال، ويمكن التعبير عنها فى مراتب الخلق كافة بالجمال والفن والطبيعة، ولا يهدف الجمال إلى

السيطرة على أى شىء، فهو كامن فى ذاته دائمًا، مثل الحب الذى يتحدث عنه القديس بولس «الحب منحة إلهية لا يُمكن افتعاله»، والاتصاف بالحكمة أو القداسة هو بقدر أو آخر بقاء على الصورة التى خلقنا الله عليها.

ويُدرك الحكيم العودة إلى الجوهر أو الميلاد من جديد بطريقة مشاكلة حسب العلاقة بعنصر 'الوعى Consciousness' أو 'الذكاء Intelligence'، فهو يُركز ذهنه ويحافظ على ذاته فى محيط العقل المُلهَم Intellect، ولا يُشتت ذاته 'فيما هو سائد'، بل ينحو إلى مشاكلة 'ما يعتقده' ببصيرة العقل والتركيز الذهنى بدلا من الاستكانة إلى وجوده، إلا أن كلاً منهما يتلازم مع الآخر. وتشاكل الفضائل نسبة إلى الكمال الوجودى ما تمثله الحقائق نسبة إلى الكمال العقلى، وتُعد الفضيلة فى جوهرها بساطة وجمالا باطنيًا وكرمًا، بينما تكمن الحقيقة فى التمييز بين الحقيقى والوهمى أو بين المطلق والنسبى. والقول بكمون الذكاء فى الحقيقة أمر راسخ بموجب طبيعته، ويعنى ذلك فى المقام الأول أن محتوى الذكاء الموضوعى هو الحقيقة بكل ما يتعلق بها، وبالتالى فهو يتركز فى جوهره. أما القول بكمون الإرادة فى الفضيلة فيعنى فى المقام الأول أنها أمر ظاهرى مباشر حسب قوانين الجمال والخير، وبالتالى فهى مستقرة باطنيًا فى طبيعتها أو فى الوجود البحت.

وقد خُلق الإنسان من رضوان النعمة وبها يعيش، لكن منذ أن هبط

من السماء تمثلت سعادته الدنيوية فى الميل إلى الوثنية، فالنعمة المقدسة الخالصة قد انحرفت على يد الإنسان إلى الحد الذى اغتصبت فيه المكانة الروحية وأصبحت غاية ذاتها فصارت شيطانية شائهة، ولكى ندمج النعمة الإنسانية فى النعمة الكلية علينا أن نعكس حركتها، إذ يجب أن نجعل سعادتنا فى كلٍّ من بساطة الوجود ووعى العقل، فنكون «حكماء كالحيّات وبسطاء كالحمام». وأن نعرف أن «ملكوت الله داخلكم» فلا نسعى لطلب السعادة فى الظواهر، ويتنزل الله عز وجل برحمته ليستجيب لضعفنا فى طلب السعادة خارج أنفسنا، فهو سبحانه يُقدم لسعادتنا عنصرًا يُجسد باطننا ويجذب نزوات النعمة المتجهة بعيدًا عن المركز، وهذا هو الرمز أو العلامة التى 'تُظهر ما خفى' أو 'تُشَكِّل ما لا شكل له'[٣٩]، وتلتحق كل الوظائف الطبيعية والمكرسة بالقانون الربانى بعنصر الرمز كما لو كانت تجليات له، فالله تعالى موجود فى كل أين وكذلك الرمز فى الوجود، وتصبح الأشياء آيات شفافة بموجب رمزيتها، ولكن إذا كان مقدرًا لعنصر البهجة أن يتشعب بطرق متباينة من المنظور الربانى، فإن حركة البهجة أصوليًا لا بدَّ وأن تتجه إلى تأمل صفات الله عز وجل فى الوجود البحت. ويظل التأمل أو السعى التأملى هو ما يسمح بتكامل 'العوض الربانى الملموس Sensible Sonsolations' مع السعادة الفائقة

٣٩ بمعنى آخر يعد الرمز تجسيدًا من منظور العقل المُلهَم، ويتضح برهان ذلك فى الفن البوذى حيث تعبر الصور عن الصفاء المتعالى للشخص المبارك.

المحسوسة للطبيعة بموجب هذا السعى وهذا التكامل فحسب، والذى هو غبطة وبركة ربانية جديرة بالإنسان، وعلينا أن نجد سعادتنا فيما نحن عليه لا فيما نأمل فيه، إذ يجب أن ينشد الإنسان السعادة فيما يعلوه وسيجدها حينئذ داخل نفسه.

***

إن الرمز الموحى هو آية تجسد الحقيقة والجمال أو المعرفة والفضيلة. فهو يُجسد فى تجليه أقطاب 'الوجود Being' و'الوعى Consciousness' و'الغبطة بالنعمة والرضوان Beatitude'، وتقوم غبطتنا بموجب الرمز بصورة افتراضية فى الوعى والوجود لتتسامى إلى حيث النعمة الربانية الحقة.

إن الله هو الوجود Being والوعى Consciousness والنعمة Beatitude، والنعمة هى التى تحمل عنصرى الوجود والوعى إلى حدود التجلى، وتنتشر بها فى العالم، ويترسخ الوجود والذكاء فى كل أين بموجب هذا 'الإشعاع الربانى'، فهى مظاهر الوجود التى لا تعد ولا تحصى مثل المخلوقات الواعية والفاعلة التى تتكاثر وتنتشر بدورها، وهذا 'الإشعاع الربانى' يبدأ من الوجود وينتهى إلى اللاشىء Nothingness، ويعود من اللاشىء إلى الوجود، فالله سبحانه هو خالق الإنسان، لكن الإنسان الذى لا يستطيع إدراك الخلق ولا يُدرك أنه خُلق على هذه الشاكلة كمرآة تعكس الخالق يجب أن يُدرك وجود الله عز وجل بدءًا من اللاشىء، فغاية الإنسان هى الوعى والتحرر نحو الوجود الربانى Divine Being.

أُحْجِيَةُ الْإِنْجِيلِ

يذكر الإنجيل فى سياق حديثه عن العشاء الأخير حادثة غامضة ومُحيرة تروى أن المسيح عليه السلام قدم ليهوذا الإسخريوطى لقمة خبز ليأكلها قائلا «ما أنت تعمله فاعمله بأكثر سرعة» يوحنا ٢٧:١٣، وفى تلك اللحظة دخل الشيطان جسد يهوذا الذى ترك الغرفة حينئذ، وهو ما يُعطى انطباعًا بأن السيد المسيح قد أخذ على عاتقه مسئولية تلك الخيانة على عواهنها quad absit.

ولتفسير هذا اللغز نقول بأنه ما من شىء يحدث إلا بإرادة الله، فكل أمر قد حدث يعنى أن الله عز وجل قد شاءه، ولا يُمكنه سبحانه أن يُريد شرًّا بعينه مباشرة ولكنه يسمح بالشر بصورة معينة، إذ يندرج ضمن لانهائية كلية القدرة الربانية، ولذلك يُمكن أن يمنع الله شرًّا بعينه، ولكن يجب القول بأن الله 'يسمح' بالشر ولا 'يشاؤه'، وهو يسمح به لا لأنه شر فى حد ذاته، بل لأنه رفيق حتمى وغير مباشر للخير، إذًا فالمسيح لم يكن يُريد الخيانة فى حد ذاتها ولكنه رغب فى إتمام الفداء عمليًّا[٤٠].

بقى أن نعرف السبب وراء تصرف السيد المسيح على هذا النحو الذى ذكرناه، إذ إن قبوله بهذا الشر كان من الممكن أن يتم فى

٤٠ نذكر هنا رأى القديس أوغسطين فى سياق حديثه عن خطيئة آدم الأولى felix culpa حيث اعتقد أن تلك الخطيئة كانت هى السبب وراء عقيدة الفداء.

صمت، وهو أمر قد يحدث من حيث المبدأ، لكن الأمر فى الواقع قد اختلف وهذا هو أصل المشكلة، لأنه كان من الضرورى أن يُظهر للعالم كيف أن الشيطان لا سلطة له أمام الله تعالى، ولا يستطيع سوى مناهضته سبحانه بموجب إرادة ربانية تسمح له بذلك، فما من أمر يتم خارج مشيئة الخير الأسمى عز وجل، ولو كانت قوى الشر تناهضه أو تظن أنها تستطيع مناهضته تنزه وتعالى فذلك بمقتضى أمرٍ ربانى يسمح بذلك، لذا كان أمر المسيح ليهوذا «ما أنت تعمله فاعمله بأكثر سرعة»، وهكذا فإن الشيطان من الناحية الميتافيزيقية لا يملك القوة على الخداع بغير أسباب ربانية تُمكنه من ذلك، ولا يُمكن للشيطان أن ينتصر حسب الإنجيل لأن تلك القوة الربانية هى ما يجده، ولذلك فدخول الشيطان فى يهوذا كان هدفه القيام بخدعة خفية فيما يتعلق بالأسباب ولكن بصورة معقولة وجوديًّا، إلا أن الأمر المزعج فى مأساة الخلاص المسيحية تلك هو اعتماد فعل الفداء على شخص خائن.

ولكن حقيقة أن المسيحية قد احتاجت إلى شخص مثل يهوذا، وهو أمر فى غاية التناقض، تحمل فى طياتها فكرة أن يهوذا لم يكن شريرا فى الأصل كما هو الاعتقاد السائد[41]، وهو فى الحقيقة لم يكن كذلك، بدليل توبته وندمه بعد ذلك، وكذلك لم يكن قيافا الكاهن Caiphas

٤١ لو كان يهوذا شخصًا شريرًا كما يُعتقد لافتخر بجريمته تلك حتى فى لحظة الخيانة نفسها ناداه السيد المسيح قائلا «يا صديق»، وقد يكون فى ذلك بصيص أمل لمغفرة ربانية.

ولا بيلاطس الحاكم Pilate بهذا السواد الذى صُورا به، فقد يشفع لقيافا استقامته وقد يشفع لبيلاطس رغبته فى إقرار الخير، بل سنذهب إلى حد القول بأن التعاون الضرورى لثلاثتهم بيلاطس وقيافا ويهوذا يقتضى أن يكون قد غُفر لهم فى نهاية الأمر، ويظل هذا الاستنتاج الأخير وحده القادر على صون المسيحية من أى لوم يُوجه إليها باعتبارها قد اعتمدت على دوافع إجرامية بل قامت عليها إن جاز التعبير، ونتذكر هنا دعاء السيد المسيح «يا أبتاه اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون» لوقا ٣٤ : ٢٣، لنقول بأنه من المستحيل بمنطق سليم افتراض أن دعاء السيد المسيح لم يكن عونًا لهؤلاء فى استحقاق المغفرة.

ولعله سيكون نصرًا من نوع خاص إذا أقامت الكنيسة عيدًا لهؤلاء الثلاثة المغفور لهم، لكنها لم تكن لتسمح بذلك الترف لأسباب أخلاقية، لأنها لو فعلت ذلك لأصبحت وكأنها تعطى تفويضا مُطلقا لكل آثم من الناحية الواقعية وليس القانونية بالطبع، ولهذا السبب كان على السيد المسيح أن يقول متحدثًا عن يهوذا «ولكن ويل لذلك الرجل الذى به يسلم ابن الإنسان. كان خيرًا لذلك الرجل لو لم يولد» متى ٢٤:٢٦، وهو لا يعنى أن يهوذا خالد فى الجحيم الأبدى الذى يُصوره علم اللاهوت المسيحى، بل قد يعنى أن يهوذا الذى لم يُلعن لا بدَّ أن يبقى فى عذاب يُطهره حتى ينقضى العالم.

وقد يُلام قيافا لأنه لم يكن حساسا تجاه طبيعة المسيح الربانية، إلا

أنه كان لديه ما يشفع له فى استقامته الموسوية الطابع، إذ لم يكن المسيح مهتمًّا بأن يكون مفهومًا، ولم يكترث 'بشريعة الناس' حتى لو كانت معقولة، بل كان كل همه هو مدى إخلاصنا فى حب الله، ولم يكن ذلك هو المنظور الموسوى بالضبط، ولا يُمكن لوم الفريسيين لتمسكهم بذلك المنظور فى مستوى معين إلا بقدر لوم المرجعيات 'البراهمية' لعدم اعتناقها المنظور 'البوذى'.

وقد يُقال إن اليهود لا بدَّ أن يُعانوا بصفتهم ورثة ليهوذا وقيافا، إلا أنه قد يُقال بالمثل إن المسيحيين بصفتهم ورثة لبيلاطس[٤٢] لا بّد وأن يُعانوا أيضًا، وهم لا يزالون فى معاناتهم من تبعات العالم 'المتحضر' والذى صار عالمًا لا إنسانيًّا من جراء ما فعلوه إبان الحقبة البورجية Borgias من عصر النهضة[٤٣] ولا يزالون يفعلونه حتى اليوم، فلا شك أن تلك النهضة كانت خدعة رغم اشتمالها على بعض العناصر الإيجابية التى لا يُمكن أن تعوض أخطاءها الشاملة.

ولكى نفهم موقف السيد المسيح إزاء 'الكتَبة والفريسيين' لابدَّ أن نضع فى الاعتبار أن اليهودية فى ذلك الوقت كانت تعانى حالة من 'الرجعية' كتلك التى عانت منها البراهمية فى عهد بوذا، وهو أمر

٤٢ هو كالقول بأن بيلاطس كان ممثل طيبيريوس بينما لا يعنى الأمر للسلمين شيئا أن يكون السيد المسيح رومانيًّا Roman.

٤٣ قد يُعترض على ذلك بالقول بأن الكنيسة الشرقية لم تكن مسئولة عن عصر النهضة، وهو أمر صحيح، إلا أن البلدان الأرثوذكسية دارت فى فلك هذه النهضة عن طريق بطرس الأول، وتعد أوروبا الشرقية فى الواقع جزءًا من العالم الحديث قلبًا وقالبًا، وقد انساقت اليونان فى أثرها سريعًا بعد خروج الأتراك منها.

ربانى فى كلتا الحالتين، فالتاريخ الإنسانى ما هو إلا ملحمة ربانية līlā تتجلى فيها الممكنات تباعًا ثم تفنى، ورغم ذلك فقد يُلام قيافا وأنصاره على عدم رغبتهم فى الإقرار بالانحطاط الحادث فى كل ما يُحيط بهم، والذى كان أمرًا لا مراء فيه، وإلا لم يكن المسيح قد وصفه بذلك، وهى بالتأكيد ليست المرة الأولى فى تاريخ بنى إسرائيل التى يرميهم فيها نبى باللعنات والوعيد من جرَّاء فساد رجال الدين وريائهم.

وقد أظهر السيد المسيح طبيعته السماوية كما هو حال الحلاج الذى يُعد التجلى المسيحى فى الجسد الإسلامى، دون أن يهتم بجعل ذلك أمرًا مفهومًا، وجَسَّد مصيره ساعيًا لأن يكون ما عليه أن يكونه ضمن الممكنات الأسرارية والتدابير الدينية، ويُمثل صاحب الرسالة منظورًا روحيًا وطريقًا للخلاص، فهو يُعبر عن نفسه بشكل مباشر وبصورة شبه مطلقة دون الحاجة إلى التأويلات التى يضعها اللاهوتيون والحكماء بعد حياته.

إن مقولة «والنور يضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه» لا تخص اليهود والوثنيين فحسب بل المسيحيين أيضًا كما أثبت التاريخ، إن عيسى عليه السلام رفع مقام الله فوق مقام الإنسان كما فعل موسى[٤٤]، فى حين وضعت النهضة الإنسان فى مقام الله كما فعل طيبريوس، ولكن المسيح يقول «ليأت ملكوتك».

٤٤ نذكر أن هناك يهودًا من الاتباعيين يرفضون المسيحية وفى الوقت نفسه يقولون بأن المسيح عليه السلام كان رسولا للآسينيين Essenian والإلياسيين و Eliatic ولكنه لم يُفهم كما ينبغى، فى تناقض واضح مع تعاليم التلمود.

أَسْرَارِيَّةُ التَّسْلِيمِ الْمَسِيحِيَّةُ

إن أسرارية التسليم هى إحدى طرق الحب، وتتسم باستحالة تخلل أى عنصر عقلى مُلهَم Intellectual لمنهجها بشكل فعال، على عكس طريق الحب الهندوسى Hindu bhakti، والذى تنحصر متطلباته فى الأخلاق، ويستلزم ميلا فطريًّا يقترن بالعوامل الأخلاقية ويتواصل مع البركة الربانية، وتزدهر تلك الأسرارية فى رموز التعصب المذهبى والمفاهيم اللاهوتية وليس فى الإلهام القلبى، إذ لا ترتكز على العرفان بل على الحب أو الإرادة الانفعالية، وتتسم تلك الأسرارية بالسلبية فيقوم منهجها على إنكار الميول الطبيعية، ويتعلق نشاطها بالزهد والأخلاق بشكل بحت، كما يُوضحه الرأى التالى للقديس يُوحنا الصليبى Saint John of the Cross إذ يقول «إن ذهننا بطبيعته محصور فى حدود العلم الطبيعى، إلا أن الله قد وهبه قوة تجعله يمتثل لما هو فوق طبيعى، لذا فهو يُطيع الله قدر المستطاع ليرضيه جاعلا من عمله عملا فائقًا للطبيعة، ولا يُمكن للذهن إدراك أية معرفة إلا بالوسائل الطبيعية، لذلك فإن أية معرفة لا بدَّ أن تمر بالحواس» The Ascent of Mount Carmel, I, 2 صعود جبل الكرمل I, 2) وهذا إنكار للعقل المُلهَم Intellect، وحصر للذكاء فى الاستدلال فحسب، فيصير من يستعمل عقله بموجب ذلك المنظور لا مكان له ولا سبيل أمامه، بل يُلام على انشغاله بالفلسفة، وهو

بموجب حاجته للمنطق وطبيعة طموحه لا يستطيع سلوك طريق الحب، وهو الطريق الوحيد المتاح أمامه، إلا بشكل هامشى، فقد سقط التزامه بالعهد فى الخواء إذا جاز التعبير.

إن ما يُميز أسرارية التسليم المسيحى هو عنصر افتعال التواضع، كغاية فى حد ذاته، والذى يُقصى كل عون يُمكن للذكاء أن يُسهم به، والتواضع بما هو فى كل أين حالة روحية، إلا أنه يُمثِّل فى الجوانية الانفعالية فحسب ذلك العنصر القائم فى المستوى الوجدانى الذى يُبرهن على أن الجموع البشرية لديها ميل أصولى نحو الهوس بالأنا الفردية، ويؤثر ذلك الهوس أو 'الفخر' على الذكاء من حيث نزوع النفس إلى الفكر البروميثى والعقلانية والمغامرات الفلسفية وإضفاء القداسة على الفن الانفعالى ومركزية الذات Egocentricity، فنى الجماعات البشرية التى لا ترتكز عقليتها على الفرد ولا على وجهة نظر فردية لا يُؤدى التنسك إلى خضوع أعمى يُناقض طبيعة الأمور وطبيعة الذكاء أيضًا، ولو صنفنا البشر إلى جماعتين إحداهما من المتأملين والأخرى من نشطاء الفعل، فنقول بأن الجماعة الأولى أقل من الثانية اهتمامًا بالأنا، ويتسم عنصر الانفعال لدى أفرادها ببعد غير ذاتى، بمعنى أن انفعالهم هو الانفعال بما هو حتى إنه يتجاوز أناهم التى نادرًا ما تغتصب ذكاءهم، خاصة أن ذكاءهم هو ما يَحُدُّ الانفعال وليس العكس. وما قد يُميز الميتافيزيقى السليق عن الإنسان العادى هو أن الانفعال عنده يتوقف حيث يبدأ الذكاء، بينما فى

الإنسان العادى لا يعارض الذكاء عنصر الانفعال بل يُصبح أداة طواعية له، ومن المهم معرفة أن الجوانية المناهضة للعقل ليست ظاهرة مسيحية فحسب بل قد تظهر فى الإسلام واليهودية أيضًا، وتظهر بشكل عرضى فى البهاكتية الهندوسية.

***

ويلجأ التواضع الوجدانى إلى الكبرياء لحاجته إليه، وهو يتسم بالشك بصورة أصولية تجاه أية وجهة نظر تتعالى على البديل الأخلاقى، وهو ما يُفسر التضحية بالذكاء أحيانًا بدعوى الفضيلة، ولم تجد القديسة تيريزا الآفيلية ذات الذكاء الحاد صعوبة فى تمييز خطورة ذلك الوضع، إلا أنها لم تجد له علاجًا حاسمًا من وجهة نظرها التجريبية، ولم ترغب فى أن «تظل غارقة فى أحوال بؤسنا، فهى تؤمن بأن تيار أعمالنا لا ينبع نقيًا نظيفًا من بين أوحال الخوف والضعف والجُبن مثل آلاف الأفكار المضنية، ألا ينظر الناس إلىَّ بشك؟ هل أضل إذا سلكت هذا الطريق؟ أيُعد من الادعاء أن أقوم بهذا الأمر الجلل؟ أليس من الكبرياء أن تشغلنى مسألة عظيمة كالصلاة؟ هل سأترك انطباعًا جيدًا لدى الناس لو تخليت عن الطريق الشائع المعتاد؟ ألا يجب أن يتجنب المرء التزيد حتى لو كان فى الفضيلة؟ هل رغبة إنسانة آثمة مثلى فى خلاص روحها لا تجعلها عُرضة للسقوط من شاهق؟ ربما يجب أن أتوقف قليلا على الطريق، إذ قد أكون سببًا فى فضيحة بعض الأنفس الطاهرة، وكم من أنفس أضلها الشيطان بأفكار من هذا النوع، يا بناتى إن ذلك هو ما

دفعنى للقول بأننا لو رغبنا فى تعلم التواضع الحقيق فيجب أن نضع نصب أعيننا الخير الأسمى مُخلص نفوسنا السيد المسيح وقديسيه» قلعة الباطن The Interior Castle, I, 2، ولو أن تلك المحاولات السخيفة قد أصبحت عملة سائدة فذلك لأن مفهوم التواضع قد صار سطحيًا، كما تساهم الانفعالية الفردية وحدها فى صعوبة إرضاء هذا النوع على المستوى الروحى، لكن العلاج الحقيق يكمن فى تنقية فكرة التواضع بإرجاعها إلى عميق معناها، وهو ما يتضمن فى المقام الأول معرفة تامة بطبيعة الأمور، وإذا كان التواضع هدفًا لكثير من انحرافات العقل، وكان للشيطان مداخل كثيرة يتسلل منها مرتديًا ثوب الفضيلة، فإن السبب يكمن فى الفساد الانفعالى والفردى الذى أصاب التواضع بما هو، وباختصار فإن فوضى الصعوبات المصطنعة المتمثلة فى الأمور النفسية الغامضة ترجع إلى إلغاء الذكاء، إذ لم يعد الإنسان يعلم أنه ليس شيئًا من الناحية الميتافيزيقية، لذلك عليه أن يُذكِّر نفسه دومًا بمزيد من الحسرة بأنه وضيع ناكر للمعروف، ولا يكفى إدراك أن الشيطان لا يتمثل فى الشر المزعوم فحسب بل يتمثل بشكل غير مباشر فى المبالغات الغبية التى نراكمها على الخير، كما لو كان الغرض منها خنقه وجعله أمرًا غير محتَمل، وسيسعد الشيطان بذلك التأرجح ما بين شر يُسمى وجودًا مُطلقًا ذا حدود مفروضة عسفًا وبين خير قد انفصل عن الحقيقة يتهدده غباء الانفعالية المزامنة له، أو ذلك التأرجح بين ’شر‘ شكَّل أمرًا إيجابيًا وبين ’خير‘

لم يمكن احتماله وقد تعذر الوصول إليه، فالشيطان يُوجه اهتمامه نحو الإسهام فى إظهار البديل الذى يستحوذ على الذهن، ونحو المبالغات المسيئة إلى الله علا وتنزه[٤٥].

وفى سياق الأفكار ذاتها فإن البحث عن الخطايا ينم عن وجهة نظر ظاهرية، فلو كان الإنسان خاطئا بطبيعته فلن يتمكن من تحرير ذاته بتلك الطريقة الكمية السطحية، والسلوك الصحيح على هذا المستوى هو اتباع المباح واجتناب المحرم، والسعى نحو الفضائل الأصولية الثلاث التى ينبثق عنها باقى الفضائل وهى التواضع والإحسان والصدق، ويمكن لأذهاننا استنادًا إلى تلك الأسس التركيز على الله جل وعلا، الذى سيتولى تحويل فضيلتنا الرمزية البحتة إلى فضيلة فعالة وفوق طبيعية فهو سبحانه مصدر كل خير، أما التوجهات الأخرى فهى متضاربة وخاطئة، فالمبالغات فى استقصاء جذور الخطيئة تستحيل بدون النزوع الفردى، ودوام البحث فى كل مكان

٤٥ يعد المثال التالى لتأملات القديس إجناتيوس دى لويولا Ignatius De Loyola, دليلا على التوجه الصحيح، فبدلا من أن يزدرى ذاته بعاطفة شكر غير مفهومة اعتمد بموجب ذكائه على طبيعة الأمور، فيقول فى كتابه 'الاختبارات الروحية': «... سأعتبر أن الله حاضرٌ فى كل المخلوقات، فهو سبحانه حاضرٌ فى العناصر فوهبها الوجود، وفى الزروع فوهبها الثمار، وفى الأجساد فوهبها الشعور، وفى الإنسان فوهبه الذكاء، فهو حاضرٌ فىَّ بتلك الطرق المختلفة، فوهبنى فى الوقت نفسه الوجود والحياة والشعور والذكاء، ووهبنى أكثر من ذلك فجعلنى معبدًا له، ولهذه الغاية خلقنى على صورته، .... سأعتبر أن أعمال الله وخلقه فيها الخير لى، وهو سبحانه حاضر فى السماء وفى العناصر وفى الزروع وفى الفاكهة وفى أجساد الكائنات، هو حاضر فيهم، يصون وجودهم ويهبهم نموًّا وشعورًا، وحينئذ أسأل نفسى كم يدفعنى العقل والعدل إلى أن أعطى كل شىء لله، وهذا هو كل ما لدى».

عن الخطيئة يُؤدى إلى تضخمها[٤٦]، فى حين كان هدف الروحانية هو تعالِى البشر عن قصورهم وليس تعظيم الخطيئة. ويقول المسيح عليه السلام «فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذى فى السموات هو كامل» وهكذا فإن كمال الله كمالٌ مبارك، وهو ما يعنى أن كمال الإنسان يجب أن يتسم بمظهرالصفاء والسلام الذى يُضفيه عليه تأمل الحقيقة، وهو حرٌّ فى إرادته لكن تلك الحرية تنبع من عقله الذى يُميزه عما سواه.

***

إن مذهب القديس يُوحنا الصليبى يتمثل فى ذلك التجرد أو الخفاء بموجب الإيمان والرجاء والإحسان، فالتجرد هو تجريد الفهم والذاكرة والإرادة، ومفهوم الرجاء والإحسان مفهوم كلى، أما الإيمان فغير ذلك، فالتجرد هنا لا يجب أن يتمثل فى إنكار العقل بل فى إنكار العوامل العقلانية والتفكير الشكلى، أو بمعنى آخر بدلا من إدراك أن الذكاء قد أُخمد أمام العقيدة، يجب إدراك أن العامل العقلانى هو ما أُخمد أمام العقل المُلهَم وأمام الرؤية العقلية المباشرة لما فوق الشكلى وليس أمام العقيدة، فلو أن الحب هو التجرد من الإرادة والرجاء هو التجرد من الذاكرة فإن الإيمان هو التجرد الذى يخلفه غياب الملَكة الموجودة على المستوى نفسه، أى مَلَكة الذهن أو العقل، ولا يكون الإيمان مجردًا من الملكة التى لا يُمكن

٤٦ أكثر الناس خطايا أفرغهم لذكر خطايا الناس. الشعرانى، الطبقات الكبرى، مطرف بن الشخير، باب ٤١، ص٥٩

مُقارنتها بالإرادة والذاكرة، وفوق كل ذلك لا يُمكن أن نستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير، وإلا أمكن للمرء أن يسعى إلى 'تجريد الفضيلة' بتفريغها من مضمونها.

وعندما قال القديس يُوحنا إن «الأنفس غير متحدة مع الله فى الدنيا إما بموجب الفهم أو المتعة أو التصور، فإن من حق المرء أن يستنبط بموجب التفكير فى حالة الفهم»، وحينما يُقال إن «الإيمان يسلب الفهم مكانته ويحجبه فى عتمة ليله»، فقد يتعين على المرء أن يستنبط «أنه يُعوقه عن الاستدلال العقلى» إذ يجب ألا يُساوى المرء بين المنحة الربانية المتمثلة فى العقل المُلهَم الخالص، الذى هو من عند الله، وبين الملكات الفردية.

وإذا كان القديس بولس قد قال «وأما الإيمان فهو الثقة بما يرجى واليقين بأمور لا تُرى» رغم أن الأمر قد يكون كذلك بصورة عرضية وشاملة، إلا أنه لا يعنى فى حد ذاته ما ذهب إليه القديس يُوحنا بقوله «إن العقل رغم ارتباطه القطعى بتلك الأمور إلا أنها لا تكشف عن نفسها للذكاء، وإذا كان ذلك ممكناً لما وجد الإيمان»، ولا يُمكن لأكثر المعارف النظرية اكتمالا أن تلغى الجهل بالوجود، والدليل على ذلك أن التحلى بمعرفة الوجود لا يكفى للتصرف كما لو أن المرء قد رأى الله جل وعلا. وتعد المعرفة الميتافيزيقية هى المدخل لإدراك الحقيقة، أما العقل فهو قادر على تنقية القلب، بحيث تسقط ضرورة الزهد الفردى ومخاطره غير الضرورية،

والفرق بين العقيدة كإيمان والعقيدة كعرفان هو أن خفاء الإيمان عند المؤمن العادى يكمن فى الذكاء، بينما يكمن لدى الميتافيزيقى فى إرادته واستغراقه فى وجوده، فالإيمان عندئذ محله القلب وليس الذهن، وينبع الخفاء من حالة الوجود الشخصى وليس من الغباء الفطرى، ويتصف إيمان الحكيم أو العرفانى بأن له حجابين هما الجسد والنفس، وهما لا يحجبان العقل المُلهَم Intellect فحسب، بل يحجبان الوعى الأنطولوجى بالوجود أيضًا، وعلى كل حال فإن الحكمة تشتمل على مراتب عدة.

وقد لا يكون من المنطق أو المناسب أن يسأل المرء نفسه كيف يُمكن أن تنطبق حدود الفردية الأسرارية على معظم ظواهر البركة الربانية Divine Grace والنشوة Ecstasies والارتفاع بالجسد عن الأرض Levitations والظواهر الأخرى المشاكلة، ذلك أن العبقرية الدينية وبطولية الفضائل تتيح تفاسير كافية لكل من معجزة القداسة ومعجزات القديسين. ومجال الذكاء أمر مختلف تمامًا، فمن الواضح أن المرء لا يستطيع أن يقول من وجهة نظر كاثوليكية ولا من أية وجهة نظر تراثية أخرى بأن بطولية الفضائل والمعجزات كافية لإثبات القيمة الكلية للمذهب، وإلا فإن الكاثوليكية على سبيل المثال قد تقبل لاهوت بالاماس Palamitic theology بحسب منظور بعض القديسين مثل القديس سيرافيم الساروى Seraphim of Sarow، بل قد تقبل المذاهب الآسيوية التى لا يرقى الشك إليها بموجب قداسة

ممثليها، ولا يستطيع المرء حينئذ الاستشهاد بمذاهب القديس يُوحنا الصليبي والقديسة تيريزا كمعيار للقيمة أو معيار للكمال العقلى برغم قداسة واضعيها، وهو ما يعنى أن كل الطرق الروحية تدعو إلى التوحيد، لذلك فمن الطبيعى أن القداسة بما هى قد تشتمل على 'أحوال' أو 'مقامات' تعلو على الضيق المحتمل لنقطة انطلاقها أو لشكلها الأولى، فلو كان الهدف هو التوحيد[٤٧] فإن ذلك الهدف يُصبح قادرًا على التجلى، وفيما يتعلق بهذا السياق سنستشهد مرة أخرى بقول القديسة تيريزا الآفيلية Saint Theresa of Avila «إن ما يُميز هذه الأماكن كما أسلفت هو الغياب المستمر تقريبًا للزهد، فالروح بموجبه خالية من المشاكل الباطنية التى تعيشها من آن لآخر فى كل الأماكن الأخرى مستمتعة دائمًا بالسكون البحت، وبعيدًا عن الخوف من أن يُزيف الشيطان النعمة العظيمة يبقى التأكيد على أن الله هو وحده مصدر تلك النعمة، أولا وكما أسلفنا لأن الحواس والملكات لا دخل لها بذلك، وثانيًا لأن الله عندما أوحى للنفس بوجود ذاته العلية وضع النعمة فى موضع لا يمكن للشيطان أن يصل إليه حسب اعتقادى، وقد حرَّم الخير الأسمى على الشيطان أن يصل إليها، وأنعم الرب على النفس وأظهرها فى عميق السكينة والصمت، وهو ما يذكرنى ببناء هيكل سليمان حيث ساد الصمت

٤٧ والحق أن التوحيد يشتمل على أحوال ومقامات، لكن المسألة هنا تتعلق بالتوحيد بما هو وليس أى توحيد آخر.

فى أثناء العمل﴾.

حَوْلَ مَبْدَإِ التَّضْحِيَةِ

يبدو الإنسان كما لو كان معلقًا بين السماء والأرض، أو بين المبدإ الربانى والتجلى الكونى، لذا كان قدره أن يعيش بين بعدين، فله الحق وجوديًّا فى التمتع بنعم الطبيعة، التى بدونها ما كان وضع الإنسان على الأرض ليحمل أى مضمون إيجابى، هذا من ناحية، وعليه من ناحية أخرى واجب روحى يتمثل فى التخلى عن أى تزيد قد يُفقده صلته بالبعد السماوى وبالتالى بخلاصه، أى إن الإنسان لا بدَّ أن يكون 'أفقيًّا' فى الأحوال و'رأسيًّا' فى المقامات معًا، وهذا التضاد الظاهرى هو فداء للوضع الإنسانى، وباب للخلود المبُارك.

لذا وعلى عكس المثالية التنسكية، التى ترى أن مبدأ التضحية وحده هو الفعال روحيًّا، نرى البعد الربانى واضحًا فى نبل طريقة إدراكنا واستيعابنا للظواهر الإيجابية وعمقها، ويجد هذا المنظور تسويغا له فى الشفافية الميتافيزيقية للرموز وخفاء الوجود الربانى فى الأشياء، وكذلك فى التشاكل الأصولى للروح الإنسانية مع نموذجها الربانى، ولكن كوننا على الأرض يجعلنا لا نستطيع تجاوز حدود الحالة الإنسانية، فلو كان العالم يعكس صورة السماء من ناحية، فهو يبتعد عنها من ناحية أخرى، ولا يُمكنا التملص من غموض مثل ذلك الخلق.

***

ويمكن تشبيه مبدإ التضحية بفلاح يحرص على ألا يستهلك كل محصول القمح بعد حصاده، ليستطيع بذر الحقل فى الموسم التالى،

فمثل تلك التضحية عميقة الرمزية، وبغيرها تصير الوفرة التي يجب أن نحرص على تجددها عرضة للنفاد، ويُحرم المرء من قوت غده في مقابل أن يستهلك كل شيء في يومه، فهذه الحياة نسيج من العطايا والتضحيات، يبقى أن يعلم فيها المرء كيف يموت حتى يُولد من جديد، ولذلك كان هناك 'أيامٌ للسكينة' في أيام السبت والأحد والجمعة وفي شهر رمضان، وعام اليوبيل اليهودي Jubilee على نطاق أوسع، كما تشاكله ظاهرة تعاقب الليل والنهار، ويُعد مبدأ التضحية شرطًا أساسيًا لاستقرار الحياة الزوجية ومن ثم يصير شرطًا أساسيًا للسعادة، ولا بدَّ أن ينطلق مفهوم القناعة لدى الإنسان من احترام الموجودات والأشياء، وهو ما يُشكِّل مفهوم الفرائض المقدسة.

ومن الجلي أنه لا يُمكن تصور الاتزان في الحياة الاجتماعية أو الفردية دون وجود عنصر منظم لفكرة التضحية، وإذا لم يُقدم الإنسان الإجلال اللازم للطبيعة فسيتعين عليها أن تدفعه لذلك بنفسها، وقد خرجت كل الأمراض والمجاعات وكل الكوارث الأخرى من 'صندوق باندورا'، ولكنها لم تدخل في نطاق التدابير الأرضية إلا بعد خطيئة آدم وحواء الأولى بحسب الكتاب المقدس، والتي كانت أولى الاختلالات الإنسانية، أو إذا جاز التعبير أولى جرائم الإنسان ضد الطبيعة الصبورة المعطاءة.

وبحسب مقولة أحد الأسراريين الألمان فإن «من عاش تجربة الموت قبل موته لن يرى الموت حين يأتيه»، وتُعد تلك المقولة

تعريفًا تامًّا لمبدإ التضحية، ولا بدَّ أن يُمهِّد المرء نفسه للحياة الكريمة بالتجرد ونكران الذات، فلكى نحيا وفق الحقيقية والجمال لا بدَّ أن نعلم أولا كيف نموت، لذا كان ذكر الله إحدى طرق الموت التى توقف مسيرة الحياة العمياء، وبغير تلك الوقفات تخرف مسيرة وجودنا الدنيوى وتضيع هباءً، وبها تظل تلك المسيرة مخلصة لرسالتها وتعيد خلقها من جديد، وتظل فائقة للطبيعة متخذة توجهًا نحو الخلود، وبمعنى آخر لا تُعد الصلاة موتًا فى حد ذاتها بل بمقتضى وجودنا الأفقى فحسب، وهى تتسم بالحرمان أى حرمان المرء من الدنيا وبالتالى بالتضحية، وذلك من وجهة نظر التجلى الذى تنكره لا من وجهة نظر المبدإ الذى تثبته.

وقد يلزم هنا الاستعانة بأحد المبادئ العقائدية، إذ يُمكن الاعتراض على ما ذكرناه بالقول بأن حياة الخلود تتصل بالتجلى هى أيضًا، وبالتالى لا تستغنى عن منظومة التضحية، إلا أنها حياة سماوية وليست أرضية، ولذلك قد تنطوى على سكون مُبارك وليس ذلك الحرمان المزعوم، ويبدو التناقض الكونى بين التجليات كما لو كان تحولا بفعل المقاربات الربانية، فهناك فرق شاسع بين الموت والنوم، أو بين التلاشى الكونى 'برالايا Pralaya' و'ليل البراهما' أو سكينة الرب ما بين مرحلتين من مراحل الخلق، وقد لا يكون هناك تناسق تام بين النظامين السماوى والأرضى، فحقيقة أن ممكنات النظام السماوى تنعكس على النظام الأرضى لا تعنى أن الممكنات المنفردة أو

السلبية على الأرض لا بدَّ وأن تتواجد فى النظام السماوى كذلك، ويكمن السبب وراء هذا اللاتماثل فى عدم التكافؤ القائم ما بين الله سبحانه والعالم، أو فلنقل إنه يكمن فى تعالى المبدإ الأسمى والذى هو الحقيقة الوحيدة من المنظور الميتافيزيقى[٤٨]، إذ يُمكن تصور 'آتما Atma' بلا 'مايا Maya' ولكن لا يُمكن تخيل 'مايا' بلا 'آتما'[٤٩].

***

إن غريزة التضحية التى تتوافق بشكل كامل مع مفهوم القياس، تندرج فى إطار تعريف النبل، فالإنسان النبيل هو من يحكم ذاته، فمفهوما الحقيقة والجمال يتطلبان ذلك الانضباط المتمثل فى ضبط النفس، ولا يُمكن للمرء الملوث أن يتسم بأى نبل، إذ إن التقوى لا بدَّ أن تؤدى إلى النبل بغض النظر عن البيئة الاجتماعية، فالإنسان التقى لا بدَّ أن يكون نبيلا نظرًا لنبل الحقيقة.

وحين نقول 'التقوى' فإننا نعنى الدين، فهو الذى يُوفر إطار التضحية أو الإطار الأخلاقى للفرد وللمجتمع، والذى لا يُمكنهما البقاء بدونه، فالدين فى هذا السياق يقوم بوظيفة اتزان بيئى Ecological Function، ولا يُمكن الاعتراض على ذلك بالقول بتباين الشرائع

٤٨ وكما يقول المتصوفة «إن مبدأ الوحدة لا مثيل له»، فالعرفان على وجه الدقة ليس وجهة نظر.

٤٩ لا يمكن الاعتراض بشكل قاطع بأن النظام السماوى أو حتى الوجه الأقنومى لله قائم فى 'مايا Maya'، وأنه بالتالى يتسم بالنسبية، لأن 'مايا' فى مجملها تعكس عدم التناسب ما بين المطلق والنسبي من حيث المفهوم الكامل المقبول للمطلق النسبي، ومن البديهى هنا التذكير بأن النسبي المطلق لا وجود له.

الدينية الأخلاقية أو حتى اختلافها، لأن كل شريعة منها تُعد واقعية بحسب منظورها الخاص، وتشتمل على الضوابط والنظم المقننة للتضحيات، فتسمح للمرء أن يحيا بأقل المخاطر التي تتعلق بمصيره، هذا إذا كان للمرء أن يعبر عن نفسه دون ادعاء.

إلا أنه فى حالة الأديان التى فقدت أصولها عبر غياهب الزمان تصبح تلك الوظيفة التنظيمية عاجزة عن منع العثرات أو الانحرافات التى تنشأ من التعصب المفرط أو من قلة الحذر، ويكون من الصعب فى بداية الحضارات التى استمرت آلافا من السنين التنبؤ بالتأثيرات الممكنة للانحطاط أو منعها فى غياب التحسبات العقائدية الكافية، وتأمل كل الأديان التاريخية فى التخلص من مثل تلك السقطات، وقد عالجَت ذلك إلى حد كبير حتى دون أن يكون لها القدرة على تغيير طبيعة الإنسان[٥٠]، وأيًّا كان الأمر فقد قامت الحلول العصرية لهذه المشكلة على محو الخير لما قد يُحدثه من عثرات، متغاضية بكل سهولة عن أن انتشار الخير أكثر نفعًا من فقدانه التام، فكل التمردات الحداثية هى بمثابة انتحار.

ولم يُؤد عنصر التضحية فى الكنيسة اللاتينية إلى نبذ فكرة الزواج الضرورى للتناسل ولبقاء المسيحية، بل أدى إلى نبذ النشاط الجنسى بما هو، فأدى ذلك إلى نشوء عقدة ذنب صاحبت عقلية الكبت

٥٠ يمكننا هنا القول بوضوح بأن أخطاء الكنيسة الكاثوليكية كالانفصال عن الكنيسة البيزنطية وما تلاه من متاجرة فى صكوك الغفران فى مرحلة لاحقة، لا يمكن مقارنتها بانحراف البابليين أو بوثنية الآزتك، التى أثرت على جوهر تلك الديانات.

والتزمت، كما أدى من ناحية أخرى إلى ردود فعل عكسية تبدت في شهوانية الأزياء الفاخرة التي ظهرت في نهاية العصور الوسطى، وفي فن أصبحت حسيته هاجسًا لدى الجميع، ومن ثم ابتعدت عصور النهضة والباروك بكل ما فيها من ترف عن روح التجرد، وكان أحد الآثار الغريبة للمسيحية المنفرة من الجنس ما قد ندعوه 'الشك الأخلاقي'، الذي يجعل المسيحي العادي شديد التعَنُّت حيال النشاط الجنسي، والذي اكتسب صبغة روحية لدى الشرقيين لأن خيالهم لا يسمح لهم بتصور مثل ذلك التعنت.

وسنتحول قليلا إلى إطار ثقافي مختلف دون أن نغير الموضوع الذي نحن بصدده إذ تمثلت واحدة من أكثر اختلالات منظور التضحية في إذكائها للحروب القبلية بين البسطاء وبين الطبقات المحاربة في الحضارات الحديثة، وبطبيعة الحال لو كان الهنود الحمر دائمًا في رباط للحرب فذلك لأنها مثلت عندهم نمطًا روحيًا أولانيًا ونوعًا من الواقعية البيئية، وكما لاحظنا في الفصول الأولى لهذا الكتاب فإن الفكرة الأساسية هي أن المجتمعات تتفسخ ما لم يكن هناك محن مستمرة تصهرها على قلب رجل واحد، وهو أمر لو انطبق على مجتمع الـ'كشاطريا' كما سيقول أي هندي فلن ينطبق على مجتمع الـ'براهمة'[٥١]، ولو تألف السواد الأعظم من الجماعات البشرية من

٥١ دعنا نذكر أن 'كشاطريا Kshatriya' هو الإنسان الذي يتسم بالنشاط والذكاء، ولكن يشوبه الانفعال، وفي كل الأحوال التي تتسم بالنبل يكون الـ'براهمي Brahmana' هو العقلاني والمتأمل والمسالم دون أن يكون ضعيفًا.

رجال متفوقين روحيًا وعقليًا يحملون التضحية والنصر في قلوبهم لما كان هناك أي فائدة أو ضرورة لتلك الحرب المزمنة، إلا أن مثل تلك المجتمعات لم تعد قائمة بالفعل، وبالتالي وكما تقول لنا الـ'بهاجفاد جيتا' تصبح المعركة بين الأبطال خيرًا من منظور صياغة الشخصية ومن منظور نقاء العرق برغم أن الحرب المستمرة بين القبائل دون شك تستلزم عناصر يُساء استخدامها طبقًا للتوجه العام في 'العصر الحديدي'[٥٢].

أما فيما يتعلق بالعالم الغربي الحديث الذي يزداد انتهاكه لكوكبنا يومًا بعد يوم فعلينا مواجهة حقيقة أن الغرب الحديث يُمثل إنكارًا تامًا لفكرة التضحية بسبب ادعائه الكمال النظري غير الواقعي، ويُعزى هذا الافتقاد للواقعية إلى أفكار من قبيل 'الحضارة' و'التقدم'، فالكمال المطلق أمر مستحيل تمامًا كما هو التقدم اللامحدود، فمن يرغب في حيازة كل الأشياء في وقت واحد يُواجه خطر فقدانها جميعًا[٥٣]، ولا يعني ذلك أن يظل المرء ناقصا إذ لا بّد أن يتصور الكمال في كل أوجهه، ويأخذ في حسبانه منظومة القيم بكاملها، ولا

٥٢ كانت الحروب بين الهنود الحمر بالأساس حسب المؤلفات التاريخية مباريات ذات صبغة دموية، وينطبق الأمر نفسه على حروب البدو، الذين كانت حروبهم تتسم بصبغة نبل ملحوظة، فكان محرّمًا عليهم إيذاء نساء أعدائهم، أو سلب الأدوات الضرورية للحياة في الصحراء.

٥٣ تُعد 'الحرية والمساواة والإخاء'، قيمًا نسبية، هذا من جانب ومن جانب آخر نرى أصولا لها في علم الأخرويات Eschatology، وقد جرى فصلها عن تلك الأصول وأضفيت صبغة المطلق عليها، مما أدى إلى الوقوع حتمًا في متناقضاتها.

يُمكن لأى أمر مستقر أن يتحقق فى ظاهره دون أن يتفق ذلك مع بعده الباطنى، الذى له الأولوية ويتطلب 'سكينة سماوية Celestial Void' نراها فى مبدإ التضحية.

***

ولا شك أن مبدأ التضحية بما هو يُعد أمرًا سلبيًا ولكن نظرًا لأنه متأصل فى الخير الأسمى وفى ذلك السبب الكافى فلا بدَّ أن يتضمن عنصرًا للسعادة فكما يقول نشيد الأنشاد «أنا سوداء وجميلة، كلك جميل يا حبيبتى ليس فيك عيبة».

وعلى أية حال على المرء ألا يسمح لتجرده بأن يُؤدى به إلى 'تعصب أعمى يهوى به فى الجحيم'، وقد حثتنا موعظة الجبل على ذلك فيقول المسيح عليه السلام «ومتى صمتم فلا تكونوا عابسين كالمرائين، فإنهم يغيرون وجوههم لكى يظهروا للناس صائمين. الحق أقول لكم: إنهم قد استوفوا أجرهم، وأما أنت فمتى صمت فادهن رأسك واغسل وجهك» بمعنى أن التضحية يتعين أن تتضمن عنصر الجمال الذى يُمثل فى مجمله عنصر الحب، «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لى محبة، فقد صرت نحاسا يطن أو صنجا يرن» أى صوتًا يفتقد المضمون أو معالجة تفتقد المغزى.

ويشتمل النزوع نحو التضحية على عنصرى تعويض إيجابيين هما الفضيلة والبركة الربانية، تأتى البركة من الله عز وجل بينما تنبع الفضيلة من أنفسنا، وعلى الإنسان تحقيق التوكل والثقة بالله، أو اليقين والسكينة إليه سبحانه، فيهبه الله البركة متى شاء، فقد عاشت

مريم المجدلية حياتها فى عزلة متجردة بشكل كامل على صورتها الأولى[٥٤]، فكانت الملائكة تصعد بها كل يوم إلى الفردوس.

***

والسؤال الذى قد يطرح نفسه هنا هو هل التميز بين 'الروح' و'الجسد' يُكافئ التميز بين 'العوض الربانى الملموس Sensible Consolations' ومبدإ التضحية؟ وهو ما قد يكون أمرًا صحيحًا فى نطاق حدود معينة لمنظور بعينه ولا يتعدى ذلك، إذ يُمكن للروح إعلاء شأن الجسد وإضفاء العمق عليه فيصير حينئذ قائمًا فى جانب الروح، ويمكن للجسد إفقار الروح وإضفاء الزيف عليها فتصير حينئذ قائمة فى جانب الجسد[٥٥]، ونعنى 'بالجسد' هنا كل الأمور الطبيعية لا الفائقة للطبيعة، بينما نعنى 'بالروح' كل ما يُؤدى إلى الله عز وجل بطريقة مباشرة أو بحكم طبيعته، ولا يعنى ذلك أن الأمور الطبيعية لا يُمكنها أن تجعل المرء قريبًا من الله بطريقة غير مباشرة ومشروطة، كما فى حالة الفن الشعائرى، على عكس الرهبان الذين يرون ضرورة أن يكون الدير فقيرًا وفارغًا تمامًا، وهو ما قد يكون صحيحًا من وجهة نظرهم وطبيعة وظيفتهم الروحية لا من منظور

٥٤ هو ما يرمز سلبيًا إلى الافتقار أمام الله، وإيجابيًا إلى الشكل الربانى الأولانى للإنسان.

٥٥ بمعنى نسبى ودون رغبة فى أن نُقلل من فضائل أرسطوطاليس يمكن القول بأنه جعل 'أفلاطون الإلهى' أكثر مادية بإعطاء الأولوية لميتافيزيقا تخو إلى التجربة الأرضية، ورغم ذلك لا يمكننا اتهام أرسطوطاليس بخصوص جوهر أية فكرة خاطئة، فالتحديد ليس خطأً فى ذاته.

طبيعة الأمور، باختصار فإن كل ما يصرفنا عن الله عزَّ وجلَّ ويُبعدنا عنه هو من أمور 'الجسد'، بينما كل ما يُقربنا إلى الله سبحانه هو من أمور 'الروح'[٥٦].

ولو أننا اعتبرنا حقيقة أن كلمة فلسفة تشير إلى كل ما يخص الفكر حسب المصطلحات المتعارف عليها عمومًا فيمكن القول بأن هناك فلسفة 'روحية' تقوم على العقل المُلهَم الخالص Pure intellection ويمكن تحقيقها من نصوص مقدسة بعينها، وهناك فلسفة أخرى 'جسدية' تقوم على الاستدلال الفردى فى غياب المعطيات الكافية وغياب الوعى الفائق للطبيعة، ونرى فلسفة الروح قائمة فى الحكمة الخالدة Philosophia Perennis، بينما تمثلت فلسفة الجسد فى الفيثاغورية وبروتاجوراس والفكر الاستدلالى الحديث[٥٧].

لقد تعرَّضنا لكل تلك التفاصيل من أجل إثبات أن مبدأ التضحية مع الوحى والبركة الربانية قائم فى جانب الروح، وأصحاب هذا المبدإ محقُّون فى تعريض أنفسهم للموت لكى يُولدوا من جديد ولكى يَحْيَوا حياة أخرى بناءً على قبولهم بالحقيقة المتعالية والتى من طبيعتها هدم أوهامنا، وهو ما تعجز الأنفس الدنيوية عن تصوره.

٥٦ خاصة الجمال الذى يدركه الإنسان النبيل بموجب جمال نفسه، وكما قال سقراط لو أن هناك شيئًا ما غير الجمال المطلق فقد يصير ذلك الشىء جميلا إلى الحد الذى يشاطر فيه الجمال المطلق.

٥٧ حتى لو قاوم الاستدلال العقلى، وهو ليس بالأمر المهم، ولكنه يذكرنا بعبارة شكسبير «برغم أن هذا جنون لكن هناك حكمة فى ذلك».

أَبْعَادُ الصَّلَاةِ

على الإنسان أن يلقى الله جل وعلا بكل كيانه فهو سبحانه وجود كل شيء، وذلك هو معنى وصية الإنجيل «أن تحب الرب إلهك من كل قلبك».

إن أحد الأبعاد التى يتسم بها الإنسان هو أنه يتوجه إلى ظاهر الأشياء وإلى ملذات الدنيا، وهذه هى برانيته وشهواته، إذ يجب عليه أن يتجرد من كل ذلك ابتغاء وجه الله، لأنه تعالى حاضرٌ فينا، ولأن المرء عليه أن يكون قادرًا على تحقيق سعادته فى نفسه بمعزل عن الظواهر الحسية.

إلا أن كل ما يُقرِّب المرء إلى الله جل وعلا يُضفى غبطة على الإنسان، ولهذا فإن القيام فى الصلاة هو تعالٍ عن عالم الصور وضجيج النفس وتحرر فى اللانهائى والسكينة الربانية، وهذا هو مقام السكينة.

وتحوى الظواهر البرانية بموجب نبلها ورمزيتها أو مشاركتها فى المثالات السماوية الأولانية فضيلة باطنية، فكل شيء طيب فى حينه، ومع ذلك يجب على المرء أن يهجر الدنيا، فليس له حق مشروع فى الإيغال فى مظاهر البرانية، وقد يكون عُرضة للسقوط فى إغراءات البرانية والشهوات الدنيوية التى تؤدى إلى هلاك النفس، وقد وهب الله جل وعلا الإنسان إرادة حرة، وعلى الإنسان بمقتضاها أن يتعالى عن أمور الدنيا كما يتعالى الخالق سبحانه عن الخلق،

فالإنسان وحده هو القادر على مقاومة غرائزه ورغباته مجردًا نفسه وقلبه من أمور الدنيا ليحل الله سبحانه محلها . Vacare Deo

***

والفكر والكلام من العطايا الربانية للإنسان، ويجب أن يتحقق هذا البعد فى علاقة المرء بربه التى تمثل فى الصلاة، وأن يعلم المرء أنه لن يجو لمجرد تجنبه للشر فحسب بل بإقدامه على عمل الخير أيضًا، وهكذا فإن أفضل الأعمال هى التى يكون الله غايتها والقلب أداتها، وذلك هو 'ذكر الله' واقعيا حيث ينصهر العمل والعبادة.

إن جوهر الصلاة هو الإيمان ومن ثَمَّ اليقين، ويُعبر المرء عنها بالدعاء أو التضرع إلى الخير الأسمى، ويساوى ذكر الله أو الصلاة اليقين به وبواجبنا الروحى تجاهه سبحانه.

ويصلح العمل بحسب صلاح النية الكامنة فيه، ولا تصح النية التى تصطبغ بما هو غير ربانى، إذ يجب أن تكون النية خالصة من الكِبر الدنيوى اتقاء غضبه جل وعلا.

والإخلاص فى الصلاة لا يُفيد المصلى فحسب وإنما يُشع نوره حوله، ويكون نوعا من الإحسان.

***

وكل إنسان يبحث عن السعادة، ويُعد ذلك بعدًا آخر للطبيعة الإنسانية، إلا أن تلك السعادة لا تكتمل بعيدًا عن الله جل وعلا، فهو الذى يُباركها، وتضعنا الصلاة فى حضرة الغبطة الخالصة وهى لله تعالى، فإذا وعينا ذلك فسنرى السعادة فى تلك الحضرة، وسعيد

من يُدرك المقدس ويفتح قلبه لأسراره.

***

وهناك بعدٌ آخر للصلاة ينبع من حقيقة أن الإنسان كائن فانٍ فعليه أن يمر بتجربة الموت قبل الموت، وأن له نفسًا خالدة فعليه أن يتطلع إلى ذلك الخلود بين يدى الله تعالى.

وتصير الصلاة فى هذا السياق تضرعًا لطلب الرحمة وإيمانًا وثقة به سبحانه فى الوقت نفسه.

***

إن عطية الله الأولى للإنسان هى الذكاء القادر على المعرفة الميتافيزيقية، وبالتالى فإن تلك المقدرة تحدد أبعاد الصلاة التى تتفق حينئذ مع التأمل، فموضوعها فى المقام الأول هو الحقيقة المطلقة للمبدإ الأسمى ثم الحقيقة النسبية للعالم الذى يُجليها.

وعلى أية حال يجب ألا يضطلع المرء بنيات تفوق طبيعته، فإذا لم يكن ميتافيزيقيًا فلا يلزمه أن يكون كذلك، فالله يُحب الطفل مثلما يُحب الحكيم، ويحب براءة الطفل الذى يعرف كيف يظل على براءته.

ويعنى هذا أن للصلاة أبعادًا تعد فرض عين على كل إنسان، فلا تتعلق المسألة حينئذ بعمره بل بوقوفه خاشعًا بين يدى الله سبحانه، فالإنسان ضئيلٌ دائمًا أمام خالقه، هذا من جانب ومن جانب آخر هناك عزةٌ فى الإنسان حين يُخاطب ربه، وفى النهاية فللخير الأسمى كل عزة وكبرياء.

***

وقد قلنا من قبل إن للصلاة التأملية بعدًا من أبعاد الحقيقة المطلقة للبدإ الذى يُعادل ما بين حقيقة غيب الغيب المطلقة والحقيقة الأدنى التى تُظهر العالم.

ولا يكفى معرفة أن 'براهما Brahma' هو الحقيقة، وأن العالم تجلٍّ له، بل من الضرورى معرفة أن النفس ليست إلا الحقيقة، وتذكرنا تلك الحقيقة الثانية بأننا قادرون على التوجه نحو المبدإ الأسمى إذا سمحت طبيعتنا بذلك، لا فى إطار عقلى فحسب بل وجودى أيضًا، وهو ما ينبع من حقيقة أن ذكاءنا قادر على المعرفة الموضوعية وقادر أيضًا على الوعى بالأنا التى لديها من حيث المبدأ قدرة على التوحد مع ذاتها، فالنفس منفصلة عن الفيض الربانى الباطن لأنها تجلٍّ وليست مبدًأ، وهى من ناحية أخرى ليست سوى المبدإ طالما كان قادرًا على إظهار ذاته، كما أن صورة الشمس فى المرآة ليست إلا انعكاسًا لها لا الشمس فى حد ذاتها، ولكن الصورة تظل هى الشمس برغم كل ذلك، لأنها انعكاسٌ لضوئها ولا شىء غيره.

ولا يتوانى الإنسان عن المثول بين يدى ربه فى تعاليه وفيضه، فالله هو من يحكم مدى وعينا التأملى وسر مصيرنا الروحى، ونعلم أن المعرفة بوحدانية الله تعنى أنه جل وعلا قد وضع فى أنفسنا معرفة بذاته، لكنا لا نعلم إلى أى مدى يشاء سبحانه أن ندرك ذاته العلية، ومعرفة ذلك ليست بالأمر المهم، فنحن ما نحن عليه، وكل شىء رهن بمشيئته سبحانه.

الجزء الثالث

مُقْتَطَفَاتٌ مِنْ بَعْضِ الْمُرَاسَلَاتِ

الرَّوْضَةُ

يعلم الإنسان حين يشاهد روضة غناء أن مصيره إلى الموت يومًا، وحينئذ لن يرى هذه الأزهار والأشجار ثانية، ويعلم أن تلك الروضة لن تظل على حالها حين يزول العالم بدوره، وأن علاقتنا بها هى عطية القدر، فلو وُلد الإنسان وسط الصحراء لما رأى ذلك الجمال، ولكنه يراه لأن القدر وضعه فى تلك البقعة لا فى أية بقعة أخرى.

وتكمن الروح فى أعمق نقطة من أنفسنا حاملة 'الروضة' وكأنها تحمل بذرة بداخلها، ولو أحببنا تلك الروضة، وكيف لا نحب جمالا ربانيًا؟ فسنحسن صنعًا ببحثنا عنها، فلقد ظلت قائمة فى الروح وستظل، فاحفظ نفسك فى نطاق الروح فى المركز لترى تلك الروضة وكل روضة أخرى، وكما أن الروح لا تموت، كذلك أنت خالد، ولا تبدو العلاقة بين المتأمل وما يتأمله فى نطاق الروح كاحتمال ضعيف، بل هى جزء من الطبيعة الأساسية للروح وهى أزلية مثلها.

إن الروح هى وعى وإرادة فهى وعى المرء بنفسه وإرادة لنفسه، فاحفظ نفسك فى جانب الروح بالوعى، واقترب منها بالإرادة أو بالحب، وحينئذ لن يسلبك الموت روضتك ولن يهدم فناء العالم رؤيتك لها، فعلى قدر موقعك من الروح الآن تبقى بعد الموت،

وعلى قدر ما لك من الروح الآن تكون بعد الموت، فأمام الله لا وجود ولا مُلك إلا فى الروح، فما كان ظاهرًا سيكون باطنًا والعكس، لذا ابحث عن الروضة داخل نفسك، داخل جوهرك الربانى الذى لا يفسد، وسيهبك الله حينئذ روضة جديدة لا تفنى.

المِحْنَةُ

هناك لحظة فى الحياة يُقرر المرء فيها أن يتقرب من ربه، ليحقق صلة دائمة بخالقه، وليصبح ما كان يجب أن يكون عليه منذ بداية عصر العقل بموجب التكليف الأصولى للإنسان، أى ليصل إلى البراءة الأولانية، ويسعد بمقام القربى من الخير الأسمى سواء أسمينا هذا الثواب 'خلاصًا' أو 'اتحادًا'.

ومن الطبيعى أن يعى الإنسان السعادة التى ينطوى عليها اختياره، وأنه سيكون ممتلئًا بالحماسة فى بداية سلوكه الطريق، ولا يعى فى كثير من الأحيان أن عليه أن يُبحر فى عباب الصعوبات التى يحملها فى طيات نفسه، والتى تتضخم وتتوسع باتصاله بالعنصر السماوى، وعليه التخلص من تلك القوى النفسانية التى تتناقض مع الكمال، وهذا هو ما يُسمى 'بمحنة التربية الروحية' أو 'الهبوط إلى الجحيم' أو 'إغراء البطل' أو 'الجهاد الأكبر'، وتلك العوامل النفسانية إما موروثة أو شخصية، وعلاوة على ذلك قد نكون مسئولين عنها بشكل كامل أو على العكس متأثرين بها نتيجة لضغوط مناخ ما، وقد يُثبط عزمنا أو نتشكك أو نتمرد، وهذا أكثر أهمية من انصياعنا لصوت النفس الأرضية، الذى ينجم عن إفساح المرء الطريق لتأثير الشيطان، فيسيطر عليه حتى يثبط عزمه أو يدمره، والشرط الذى لا بدَّ منه للصحة الروحية هو التمييز بلا هوادة فى كل ما يتعلق بالنفس إلى

جانب الصفة الأصولية وهى مخافة الله سبحانه، ومن ثم معرفة معنى المقدس والإحساس بالتناسب، كما يجب أن ندرك مفهوم العظمة والجمال.

وتُشبِّه الرمزية الهندوسية والبوذية حال الإنسان الأرضى بسلحفاة تسبح فى المحيط وتجد قطعة خشب طافية بها ثقب، فيكون على تلك السلحفاة أن تُدخل رأسها فى موضع الثقب، وهكذا حال الإنسان عليه أن يبحث ليجد طريق تحرره، ويمثل اتساع المحيط فى تلك الرمزية اتساع الكون أو اتساع دورة الميلاد والموت 'سمسارا samsāra' التى هى حيز وجودنا الدنيوى، «وطوبى لمن تغلب على المحنة».

الْيَقِينُ

كلى يقين أن هناك ظواهر للخلق وأننى واحد منها.

كلى يقين أن وراء تلك الظواهر جوهرًا واحدًا وأنها تتجلى كدالة لماهية هذا الجوهر، فهو النور الفياض اللانهائى.

كلى يقين أن الله هو الخير، وأن كل خير أو جمال فى ظواهر الخلق من تجلياته سبحانه.

كلى يقين أن ظواهر الخلق كافة تعود إلى الله تعالى، وهى لم تنفصل عنه أصلا، فهو فى أعماق كل شىء وحده، وهى تعود إليه لأنه لا شىء يُمكن أن يكون مطلقًا أو أزليًا بعيدًا عنه، فكل تجلٍّ خاضع لإيقاع كونى، ومحتبس فى بنية كونية.

كلى يقين بأن الروح خالدة لا تقبل الفساد لأنها نتاج طبيعة العقل المُلهَم.

كلى يقين أن وراء أنماط الوعى المختلفة فاعلا متفردًا هو الذات العلية بفيضها وتعاليها فى آن واحد يُدركها العقل المُلهَم، وهو محل 'دين الفطرة' وأداته التى وسعها قلب المؤمن، وفى حين نرى أنماط الوعى تتناقض ويُقصى بعضها بعضًا نرى الذات تحتويها جميعًا ولا تتناقض مع أى منها.

كلى يقين أن الجوهر وهو الله عز وجل يُبرهن على ذاته فى الظواهر والعالم كقوة جاذبة، وكإرادة لتحقيق التوازن، فلقد خُلقنا كى نتبع

ذلك الجذب الرأسى، ولن نتمكن من ذلك ما لم نتلاءم بصورة أفقية مع التوازنات التى تجلت فى القوانين المقدسة والطبيعية.

عَنِ الْقَدَاسَةِ

القداسة هى سبات النفس الأرضية الفانية ويقظة النفس السماوية الخالدة، إذ لا بدَّ لسطح وجودنا المتحرك أن يسكن وأن ينسحب من عوالم الصور والغرائز، بينما يجب أن تظل أعماق وجودنا يقظة فى الوعى بالله سبحانه، فيضىء كشعلة لهب ساكنة سكون النوم المقدس.

ويعنى هذا السبات جوهريًّا الاطمئنان إلى المشيئة الربانية، وهذا الاطمئنان هو عودة لأصل وجودنا ولأصل كينونتنا كما أرادها سبحانه، والاطمئنان فى الوجود هو أعمق امتثال لإرادة السماء، فهذا الوجود وعى وخير، وهو كذلك بموجب الوعى بالمطلق والخير أو بموجب جمال النفس بمشيئة الله تعالى.

إن الحلم المعتاد للإنسان يعيش على الماضى والمستقبل، فالقلب متعلق بالماضى ويجتاحه المستقبل فى الوقت نفسه بدلا من السكينة والاطمئنان إلى حاضر الوجود، هذا الحاضر الأزلى الذى هو السلام، الذى يُتيح الوعى بالذات العلية وإشعاع الحياة.

مَحَبَّةُ اللَّهِ

محبة الله هى حال الغبطة الذى تذوقه النفس التى تأتى من لدن الله سبحانه وترشد إليه، أو هى حال السعادة التى يهبنا الله عز وجل بموجب أوجه معينة لطبيعته، وهى الانجذاب الذى يضعه فينا إليه سبحانه.

ورغم أن «أبانا ... فى السموات» إلا أن «ملكوت الله داخلنا»، مما يعنى أن تلك الأحوال أو أنماط الحب أو الغبطة تنقسم إلى نمطين نمط يتعلق بالسماء التى تعلونا وتعلو عن صخب هذا العالم، ونمط يتعلق بالملكوت الباطنى الكامن فى داخلنا وفى أعماق قلوبنا، والنمط الأول هو رضوان اللانهائية والحرية، والثانى هو سعادة المركزية والأمان، أو هما رضوان السكينة وسعادة اليقين.

الشُّكْرُ وَالْحَمْدُ

هناك مثالات أزلية لأنها ناتجة عن العقل الربانى، وهناك انعكاسات أرضية لها وهى دنيوية فانية، إذ إنها منعكسة على الجوهر المقيد الذى هو نسبي أو عرضى، ولا تهتم الحكمة بالصيرورة حين تنفصل عن الانعكاسات الكونية فحسب، بل تهتم أيضًا بالمعرفة والشعور بأن تلك المثل موجودة فى أنفسنا ويمكن الوصول إليها فى أعماق قلوبنا، فنحن نسعى لنمتلك ما نحب بمدى حبنا له، وما نحب يستحق حبنا له وسعينا إليه.

وبدلا من انتباه المرء لنقائص العالم وتقلبات الحياة عليه ألا ينسى حظه السعيد، فقد وُلد فى الصورة الإنسانية التى هى طريق إلى السماء، ويُسبِّح المرء بحمد ربه لا لأنه الخير الأسمى فحسب بل لأنه جل وعلا أنشأه على أبواب الفردوس، وهذا معناه أن الله سبحانه قد خلق الإنسان ليفعل كل ما يهدى إلى الجنة من حقيقة وسلوك وفضيلة.

ضَعْفٌ وَقُوَّةٌ

الضعف هو أن تقنع على سبيل العادة بأنك ضعيف، وأن تكون ضعيفًا هو ألا تعى أن كل إنسان قادر على حيازة القوة كل القوة، وهى ليست امتيازًا مُنح للقويِّ، بل إمكانية قائمة فى كل إنسان، ولكن الإشكال هو الوصول إليها.

والضعف هو أن يخضع المرء بشكل سلبى دومًا، أما القوة فهى أن يكون حرًّا بشكل إيجابى فى لحظة الحاضر الأزلية.

وأن يكون المرء ضعيفًا يعنى أن يستسلم للضغوط لأنه لا يرى النتائج فى الأسباب، فالخطيئة سبب يكون العقاب هو النتيجة المترتبة عليه، ويتسم الإنسان بالضعف لنقص إيمانه، فإيمانه تجريدى وزائف وغير فعال، وبرغم إيمانه بالجنة والنار إلا أنه يتصرف كما لو كان لا يُؤمن بهما، لذا علينا الفرار من الشر كما نفر من نار تهب علينا، وعلينا التعلق بالخير تعلقنا بواحة صادفناها فى صحراء.

إن فضيلة التسليم أو الصبر أو التجرد لا تكّمل إلا باقترانها بفضيلة اليقين أو الرجاء أو الإخلاص، لأن كلاً منها تضيف إلى الأولى عنصرًا يُؤدى إلى الاعتدال، بعكس فضيلة الثقة بالله تعالى التى لا تكّمل إلا إذا اقترنت بفضيلة التسليم التى تضفى عليها عنصر صرامة غير مباشرة، وتدل كل فضيلة منها على نعمتى اليقين والسكينة.

وبالمثل فإن فضيلة المروءة أو الغيرة أو المبادرة لا تكّمل إلا باقترانها بفضيلة القناعة أو التأمل أو السكينة، لأن كلا منها تضيف إلى الأولى عنصرًا يُؤدى إلى الاعتدال بشكل غير مباشر، بعكس فضيلة القناعة التى لا تكّمل إلا باقترانها بفضيلة الحمية التى تضفى عليها عنصر صرامة مباشرة، ويكمن الكمال فى التوازن بين المتكاملات.

وبطريقة مشاكلة أيضًا فإن فضيلة التواضع أو الإخلاص أو إنكار الذات أو الوعى بقصورنا، يجب أن تلازمها فضيلة العِزة والفرار إلى الباطن والوعى الوجودى بجلال الله سبحانه، لأن الإنسان «خُلق على صورة الله»، بعكس فضيلة العِزة التى لا بدَّ أن تقوم على فضيلة التواضع، ...»ليس أحد صالحًا إلا واحد وهو الله».

وأخيرًا فإن فضيلة الإحسان أو الكرم يجب أن تلازمها فضيلة العدل، وبالتالى الشعور بما للإنسان وما عليه، لأنه «ليس هناك حق أسمى من الحقيقة»، وبالعكس فإن صرامة العدالة يُعوضها لُطف

الإحسان، فيقول الكتاب المقدس «أحب قريبك كنفسك»، ويقول الحديث القدسى «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي».

كَيْ نَظْفَرَ بِالْخَلَاصِ

إن الدور الأساسى للإنسان يكمن فى نجاة نفسه وخلاصها وإرشاد الآخرين إلى الخلاص، وقد قيل إن الخيِّر يميل بطبيعته إلى تقديم ذاته.

وهناك أمران ضروريان للخلاص، وهما معرفة الحقيقة بالعقل المُلهَم والتوحد معها بالعمل الصالح.

وهناك بالمثل أمران ضروريان للإيمان يتعلقان بإرادتنا، ونعنى هنا الفاعلية والزهد، فنأتمر بما ينسجم مع الحقيقة ويضفى على إيماننا عمقًا وحياة، وننتهى عما يتناقض مع الحقيقة ويضر بإيماننا.

وكى نتمكن من تحقيق ذلك طوال حياتنا تحتاج النفس إلى فضيلتى المثابرة واليقين أو احتمال الأذى فى سبيل الله، والبهجة فى الله.

والوجود فيه كل شىء، ولا نستطيع أن نصنع أفضل من ذلك لأنفسنا أو لرفاقنا، والذى لا يطلب الخلاص لأجل نفسه فليطلبه لنفسه حبًّا فى الآخرين، ولأن للخير إشعاعًا مُحررًا فليس على كل إنسان أن يُرشد الناس ولكن لا بدَّ لكل إنسان أن يكون ربانيًّا، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه، وسواء أكان علينا تكليفٌ آخر أم لا، وعلى أية حال فإن الظفر بالخلاص أو النجاة يصاحبه شعور ينتفع به من حولنا.

وللمصباح رمزية توضح لنا العلاقة بين الحقيقة والإيمان، فالنور هو

الحقيقة وزيت المصباح هو الإيمان، ولهذا الزيت وهج فى جوهره، وهذه هى الحقيقة الباطنية وهى فطرية متأصلة بداخلنا فى أعماق طبيعتنا، أو بحسب معجزة السيد المسيح الحقيقة هى الماء، والخمر هى الإيمان.

الشُّعُورُ بِالْمُقَدَّسِ

إن الشعور بالمقدس أو حب ما هو مُقدس سواء أكان فى صيغة رموز أم حضور ربانى، هو شرط لازم لمعرفة الله سبحانه، لأن ذلك الشعور لا يشغل ذكاءنا المتعالى فحسب بل يشغل أيضًا كل قوى النفس، فالله الواحد الأحد يتطلب جُمّاع الإنسان نفسًا وروحًا.

ويدل الشعور بالمقدس الذى يُعد ميلا فطريًّا شبه طبيعى نحو حب الله سبحانه، ويدل الشعور بالتجليات الربانية أو الإحساس بالعبير السماوى جوهريًّا على معنى الجمال والميل إلى الفضيلة، فالجمال سمة ظاهرية أما الفضيلة فجمال باطنى، ويدل الشعور بالمقدس أيضًا على معنى الشفافية الميتافيزيقية للظواهر، وهى قادرة على إدراك المبدإ فى التجلى وغير المخلوق فى المخلوق، أى إدراك الروح فى الجسد أو إدراك طبيعة النور الرأسى بعيدًا عن التشتت الأفقى الذى يُحدد الأوضاع الوجودية.

عَنِ الْفَضِيلَةِ

على المرء إدراك الفضيلة لأجل الفضيلة لا ليجعلها أمرًا نافعًا لدنياه، فهى صفة ربانية.

وقد يحزن المرء لمخالفته أمر الله جل وعلا، وليس لأنه لا يتحلى بالتقوى، فى حين يرى غيره يتحلى بها.

ولكى نفهم معنى الفضيلة علينا إدراك كيفية تحقيقها، ولفهم معنى الخطيئة لا بدَّ من التغلب عليها، وحزن المرء على جهله بكيفية التغلب على خطيئة ما دليل على جهله بطبيعة الفضيلة النقيضة لتلك الخطيئة، كما يُظهر أن طموح المرء دافعه الأنانية، ولكن الحقيقة لا بدَّ أن لها الأولوية على مصالح الإنسان الشخصية.

وأن تتحلى بفضيلة ما يعنى قبل كل شىء ألا ترتكب الإثم المناقض لها، فالله خلق الإنسان فاضلا على صورته، ولكن الآثام انطبعت عليه بعد ذلك، وعلاوة على ذلك فلسنا نحن من يتحلى بالفضيلة، بل إن الفضيلة هى التى تتحلى بنا.

وتبدو الرذيلة شأنها شأن كل ظواهر الفساد والشر كما لو كانت تَفجُّر اللاشيئية فى الوجود لتحاكى ما تسعى لإنكاره، فهى إنكار للوجود، وهى مُدانة من الناحية الوجودية لمحاكاتها ما تسعى لرفضه وإنكاره، وهذا العدم 'الوجودى' لا نفع فيه، لأنه 'لا شىء' فى حد ذاته.

أما الفضيلة فهى رسالة من الوجود، وكأنها ترددات للخير الأسمى نشارك فيها طوعا بطبيعتنا أو بإرادتنا سواء أكان ذلك شاقًّا أم يسيرًا، ولكنه دائمًا بفضل منه سبحانه.

كُنُوزٌ

تحمل صيغة الصلاة وصيغ أسماء الله الحسنى بشكل جوهرى مشيئة الله فى نجاة الإنسان وخلاصه.

ويحمل فعل الصلاة فى جوهر القلب الإنسانى رغبة إنسانية فى النجاة والخلاص.

ويحوى الدعاء كل كنوز الحضور الربانى والإيمان الإنسانى ويوصلها.

فحيثما كانت الحقيقة كان الخلاص والنجاة.

وحيثما كان اليقين كان السلام.

وحيثما كانت الصلاة كانت البركة.

وحيثما كانت الهمة كان النصر.

وقد قيل إنه «حيثما كان كنزك كان قلبك»، ولعل الإنسان يُدرك كنزه فى الحقيقة المُخلِّصة.

حين نقول 'فردٌ' فإننا نعني حينئذ 'مصيرًا'، فوجودي كإنسان يعني بالضرورة أنني أعيش في وقت ما، وفي لحظة ما، وفي عالم ما، وفي مكان ما، ويجب أن أعيش تجربة ما وأتمتع بسعادة ما، إلا أنني لا أستطيع الوصول إلى كامل السعادة بما هي.

والفرد مُعلق بين صيغته الخاصة للسعادة والسعادة بما هي، ويشعر بالتعسف في الدنيا إلا أنه لا يستطيع أن يُغفل خصوصيته بأكثر من إغفاله لفرديته، وفي ذلك نوع من 'اللامعقولية' التي قد تزعجه، إلا أن عليه الاستسلام لها، كما أن عليه محاولة تخفيف آثارها أو التعالي عليها بالتقرب من المثالات السماوية ومما هو سماوي ورباني، وليس التقرب بأحد أشكال الخير فحسب بل بجُمَاع الخير بما هو.

وقد يعترض المرء بأن الفردية تنتفي في السماء، ولذلك لا يهرب المرء من ذلك التناقض، وهذا الاعتراض صحيح، بمعنى أن كل سعادة يعيشها فرد في الفردوس هي سعادة محددة، وهو خاطئ، بمعنى أن كل سعادة في الفردوس تشف عن الله عز وجل، وهو ما يعني أنه يُمكن إدراك السعادة بما هي بلا غموض، فيقول المسيح عليه السلام «في بيت أبي منازل كثيرة»، ومن جانب آخر فإن النعمة واحدة لأن الخلاص واحد ولأنه سبحانه وتعالى واحد.

مَنْظُورَانِ لِلْأَشْيَاءِ

قيل إن على الإنسان رؤية الله فى كل شىء، وقيل أيضًا إن عليه رؤية كل شىء فى الله سبحانه.

ونعنى برؤية الله تعالى فى كل شىء أن على الإنسان إدراك العلة الربانية وراء كل ظاهرة إيجابية، فلا يتوقف عند المظهر العام للأشياء بل عليه رؤية المبدإ فى التجلى، ورؤية مقاصد المثالات الأولانية فى تجليها العرضى، فيرى الجوهرى لا العرضى.

أما رؤية كل شىء فى الله فيعنى إدراك الموضوع وليس إدراك الذات، أى إن الإنسان عليه رؤية الأشياء بروح الخالق لا بالنظرة البرانية الدنيوية لأنفس العوام، فالإنسان النبيل يشعر بحاجته إلى أن يجد ما يُمَجِّدُهُ ويُجِلُّهُ ويعبده، أما الوضيع فيميل إلى الحط من قدر الأشياء والاستهزاء بها، وهذه هى طريقة الشيطان فى النظر للأشياء، فالشغف بالشر هو أمر شيطانى بينما كان من الطبيعى والمستحسن أن نزدرى الشر بما هو، إذ إن حقيقة الخير فوق كل شىء، وتتضمن أسبقية الصواب أن يكون للحقائق الجوهرية أولوية على الحقائق الثانوية كما أن للمطلق أولوية على النسبى، وتعريف الإنسان من منظور الخلود يفوق تعريفه من منظور الحياة الأرضية.

وإذا كان علينا محاولة إدراك البداية المثلى التى تبدأ من الله سبحانه بإرشاد الحقيقة والطريق من ناحية، فعلينا من ناحية أخرى أن نبدأ

من الإنسان ونظرته إلى تجلى الله تعالى فى هذا العالم»، «كل شىء طاهر للطاهرين، وأما للنجسين وغير المؤمنين فليس شىء طاهرًا»، ولكى نرى الجوهر فى العرضى والحادث من الأمور لا بدَّ أن ننظر إليه كما لو كنا مع الله سبحانه فلا نرى شيئًا سواه، وكما لو كنا ننظر بعين ترى الجوهر كما لو أن الله فينا فلا نرى شيئًا إلا به عزَّ وجلَّ، ولو تطابقت الرؤية النبيلة للعالم مع صيغ الحضور الربانى التى هى واقعية من ناحية علم الوجود، فإن هذه الرؤية تفتح بدورها طريقًا نحو هذا الحضور المُخَلِّص، الذى قد يكون نائيا إلا أنه محفور فى أعماق طبيعتنا.

التَّجَلِّى وَالْبُرْهَانُ

يفترض البرهان مقدمًا غياب مغزى الأمر المراد إثباته، أو ظهور عنصر ينتمى إلى موضوع البرهان بطريقة ما أو إلى مُسلّمة إبستمولوجية تجعل البرهان ممكنًا وبالتالى كافيًا.

والبرهان يُمدد موضوعه، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، ففى الحالة الأولى يكون السبب والنتيجة فى المستوى الأفقى نفسه، بينما فى الحالة الثانية تكون النتيجة من مستوى آخر، ويعنى ذلك أن السبب 'رأسى' وليس 'أفقيًا'، ومع ذلك فإن البرهان هو تجلٍّ مباشر أو غير مباشر للموضوع الذى يُراد إثباته.

ويُنكر اللاأدريون حتمية السبب، فيصبح البرهان أمرًا مستحيلا فى ظل غياب هذه المُسلّمة المتعلقة بطبيعة الذكاء.

إن من أصول المبادئ أن تتناسب ملكة المعرفة مع ما يُراد تعريفه، ويعد ذلك المطلب من قبيل التعسف إذ لم يطرأ على علمهم مسألة الجدارة المعرفية، ولا وجود فى نظرهم لما يتعالى على المعرفة الملموسة والمستوى التجريبى.

ومن العبث أن يسأل المرء عن برهان على المطلق لسببين، أحدهما موضوعى والآخر ذاتى، فأولا لا يُمكن أن يدخل المطلق فى نطاق الظواهر، ومن ثمَّ لا توجد مقاييس مشتركة تجمعهما، وثانيًا لو أن ذكاءنا مؤهل لإدراك المطلق فلن يلزمه برهان على مستوى ما

هو عرضى أو نسبى، وعلى كل حال فإن تلك البراهين موجودة بالضرورة، لأن كل شىء نعرفه ما هو إلا تجل للمطلق، لكن الذكاء السليم وحده قادر على الإدراك العقلى المُلهَم، لأن مصدر إلهامه هو المطلق ذاته، «فالنفس ما هى إلا براهما».

وأن نقول برهانًا هو أن نقول تجليًا مباشرًا أو غير مباشر، وبالتالى فإن الوجود المتعين يُبرهن على وجود المطلق لأن الوجود تجل للمطلق.

وأن تقول مطلقًا هو أن تقول لا نهائيًا، لأن التنوع غير المحدود للأمور هو ما يُظهر اللانهائى وبالتالى يُثبت وجوده ولا محدودية أوعيتها التى تُعد مقولات وجودية، وتتمثل فى المكان والزمان والشكل والعدد والمادة والطاقة.

وبطريقة مشاكلة فأن تقول مطلقًا أو لا نهائيًا هو أن تقول الخير والجمال والنعمة، لأن الخواص الإيجابية للأمور هى ما يُظهر هذا البعد الأقنومى ويثبته مشتملا حتى على ملكات المخلوقات، وأيضًا بموجب الحرمان أو التخمة التى تُظهر الخير دون قصد بإنكاره ودحضه، وهكذا فإن إنكار الخير هو إظهار له، فالخير المطلق فوق كل تناقض ممكن.

ولا يعنى هذا أن إثبات وجود الحق جل وعلا يحتاج إلى أى برهان، ولا أن العقل يحتاج إلى برهان يُثبت به يقينه فى وجود الله سبحانه، لكن البرهان موجود بوجود الله، والله تعالى حاضر بكل

ما يتطلبه ذلك منا وبكل ما يهبه لنا.

دِلَالَاتٌ صُوفِيَّةٌ

'الأول' هو المبدأ الأسمى قبل تجلى الوجود، و'تستلزم' لا نهائيته إشعاعا فى الوجود، وهو سر النشأة الكونية والكمال الأولانى.

'الآخر' هو المبدأ فيما بعد تجلى الوجود، فمطلقيته 'تستلزم' وحدانيته وهو سر خير العقبى والسلام السرمدى.

'الظاهر' هو المبدأ كما يتجلى فى مظاهر العالم، وقد انبثق عن ذلك مفهوم التشاكل والتشابه، وهو سر التجلى الكونى والرمزية.

'الباطن' هو المبدأ الخفى فيما وراء التجلى الظاهر، وقد انبثق عن ذلك مفهوم التجريد، وهو سر الفيض والتعالى.

'الله' هو المبدأ الحاوى لسائر الأوجه والأقانيم الربانية الممكنة، وهو سر الألوهية وغيب الغيب.

'الأحد' هو المبدأ فى واحديته بحد ذاته، وهو سر وحدة الذات.

'الواحد' هو المبدأ فى واحديته نسبة إلى التجلى، وهو سر الوحدة المتعلقة بالتجليات البرانية.

'الصمد' هو المبدأ من حيث امتناع الإضافة إليه، فهو يحوى كل شىء، وعنده مقادير كل شىء، ولا يتداخل معه شىء، وهو سر الواحدية.

'هو' هو المبدأ من حيث إنه هو ذاته، وهو الجوهر وراء كل فضيلة، وهو سر الذات والجوهرية والصمدية.

'لا إله إلا الله' هو المبدأ فى إقصائه ومحوه لعالم الوهم، مؤكدًا على الحقيقة الأسمى الوحيدة، وهو سر توكيد الحقيقة ورفض كل ما عداها.

'الرحمن' هو المبدأ فى طبيعته التى تشاء تقديم الخير والجمال والنعمة، فهو الخير الأسمى من قبل خلق العالم، وهو سر الخير الكامن فى الذات.

'الرحيم' هو المبدأ فى تجليه بالخير بعد خلق العالم، وهو سر الخير فى التجليات.

لو أننا صادفنا حقيقة دنيوية تروق لنا فإنها تبدو كما لو كانت تقول بلسان حالها «ما أنا فى المكان إلا هذا الشكل بالضرورة ولست شكلا آخر، ولا أنا الشكل بما هو، فلو كنت الشكل بما هو للزم أن أكون مثالا ربانيا، ومن ثم حقيقة لا تدرك فى عالم الصور، ثم إننى أعيش فى الزمن حدثا واحدا وليس آخر، أى إن كونى احتمالا يجعلنى احتمالا مخصوصا يجبُّ كل ما ليس هو».

كما أن شكل الحدث يبدو كما لو كان يقول بلسان حاله «لا مناص من أن أحدث 'هنا' فى هذا المكان، لا فى أى مكان آخر، و'الآن' لا فى أى زمان آخر، ولا على الدوام».

إن مقامات السماء القريبة من الذات العلية تستبعد كل عنصر حرمانى، ولكنها لا يُمكن أن تستبعد المحددات الوجودية للشكل والحدث، فإن المثالات هى التى تحكم السماء العليا، والظواهر الإيجابية فحسب هى التى لها مثال بين المثالات التى لها فضيلة أو وظيفة ربانية إيجابية، وليست الظواهر السلبية ولا الحرمانية، والتى تستق وجودها من عدم الوجود، فالشر بما هو من المنظور الميتافيزيقى لا يُمكن أن يكون له مثال ربانى أو سماوى، إلا أن له مثالا فى حدود الصفات الوجودية أو الوظيفية، ولا تطرأ فى هذه الحالة مسألة الشر فى السماء إذ إن السماء فى مملكة الخير الأسمى، أو كما قال

المسيح «لِيَأْتِ مَلَكُوتُكَ» adveniat Regnum tuum.

وبمعنى ما، ليس فى الفردوس إلا المثالات، فلا وجود للشر فيها، وهو أمر يعنى أن هناك تراتبًا للمثالات الربانية، فالإنسان الذى تطهَّر من عيوبه سوف يتفق مع مثاله الأولانى، ولكن يتعين عليه أن يعرف صيغًا أخرى من الكمال الإنسانى، إذ إن هناك خصائص ووظائف أخرى، وعلى رأسها جميعا مثال الإنسان المطلق الذى هو الإنسان بما هو وليس مجرد 'إنسان أو آخر'، إن الإنسان مرآة كونية تعكس صورته جل شأنه فى عالم النسبية فى لامحدودية القدرة الربانية، وبهذا المعنى يرى الصوفى العالم 'كإنسان كامل'، فهو الجرم الأصغر الذى يُشاكل الجرم الأكبر وقد انصهرا فى سر واحد.

إن فى السماء مُعاملا للتركيب والحرية غير معروف فى العالم الأرضى، وهو الحضور الربانى المباشر، وليس الحضور الربانى غائبا عن العالم إلا أنه يصعب إدراكه، «لخفاء الله سبحانه فى شدة ظهوره» كما يقول الصوفية، ولكنه موجود فى الفردوس، ويخامر كل الأشياء فيوحدها معا، أى إن القرب من الله سبحانه يُعوض محدودية الوجود بلامحدوية الخلود، فالوجود يُفرق ويستبعد أما الحضور الربانى فيقرب ويضم ويشمل.

وطوبى لمن رأى فى قلبه الدنيوى ظلال حياته السماوية.

لَحْظَتَانِ فَاصِلَتَانِ

هناك لحظتان تمثلان كل شيء فى الحياة، وهما لحظة الحاضر عندما يكون لنا حرية الاختيار، ولحظة الموت حيث لا يكون لنا أى خيار ويكون الأمر يومئذ لله جل وعلا.

ولو كانت لحظة حاضرنا خيرًا فسوف يكون الله معنا عند موتنا، ولو أننا مع الله الآن فى ذلك الحاضر الذى يُجدد نفسه أبدًا سيكون الله تقدس وتعالى معنا لحظة الموت.

فذكر الله موت لنا عن الحياة ويصير حياة لنا بعد الموت.

وبالمثل فإن تعلقنا بالله سبحانه يُسكن الله فينا، فبسكوننا فى هذا المركز وهو اسم الله يسكن الله فى مركزنا أى فى قلوبنا، وليس فى هذا العالم سوى تلك العلاقة المتبادلة، فالمركز فى كل أين كما أن الحاضر سرمدى فى كل حين.

وتبقى الحياة فيما بين لحظة حاضرة نذكر فيها الله وبين لحظة موت يذكرنا الله فيها أجلا ممتدًا من لحظتنا الحاضرة وحتى لحظتنا الأخيرة، وما ذلك الأجل إلا تداعيات الحاضر، إذ إننا نعيش فى 'اللحظة الحاضرة' دائمًا، وهكذا تظل دومًا تلك اللحظة المباركة التى نستطيع فيها ذكر الله كما نشاء فنجد سعادتنا فى ذكره.

وإذا لم يكن لنا الحرية فى الفرار من الموت، إلا أن لنا الحرية فى التعلق بالله تعالى فى لحظتنا الحاضرة، والتى تُجمل كل لحظة ممكنة،

ورغم أن الله وحده هو من له الحرية المطلقة إلا أن حريتنا تُمثل الحقيقة فى مرتبتها، ولولا ذلك لما كان العالم، فهى تُظهر حرية الله عز وجل، ومن ثم تنبع منها، فمع الله نكون أحرارًا كما نشاء، إلى حد أن يُدمجنا الله سبحانه فى حريته اللامتناهية.